

《肇论》思想意旨及其历史演变

曹树明 著

中国社会科学出版社

《肇论》思想意旨及其历史演变

曹树明 著

中国社会科学出版社

图书在版编目（CIP）数据

《肇论》思想意旨及其历史演变/曹树明著. —北京：
中国社会科学出版社，2009. 9
ISBN 978-7-5004-7979-6

Ⅰ. 肇… Ⅱ. 曹… Ⅲ. 慧-佛经-研究 Ⅳ. B942. 1

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2009）第 111828 号

策划编辑 冯春凤
责任编辑 储诚喜
责任校对 李 莉
封面设计 王 华
技术编辑 王炳图

出版发行 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮 编 100720
电 话 010—84029450（邮购）
网 址 http：//www. csspw. cn
经 销 新华书店
印 刷 北京新魏印刷厂 装 订 广增装订厂
版 次 2009 年 9 月第 1 版 印 次 2009 年 9 月第 1 次印刷
开 本 880×1230 1/32
印 张 10 插 页 2
字 数 260 千字
定 价 28.00 元

序

佛教对中国而言本是来自印度的外来文化，为了在中国本土传播、生根乃至发展，又不得不适应中国人的文化品位，从而进行中国化的转换。也就是说，佛教传入中国后，必然会有一个中国化的过程。然而，佛教中国化的转换过程是极其复杂的，这是因为佛教本身就是一个复杂的文化系统，包括义理、戒律、佛像、音乐和信徒等多个构成要素。佛教中国化也就相应地有了多个维度。具体地说，包括佛教图像的中国化、佛教修持方式的中国化、佛教制度的中国化、僧伽生活的中国化、佛教音乐的中国化和佛教哲学的中国化。其中，佛教哲学中国化的问题被中国哲学界广泛关注。而谈到佛教哲学的中国化，东晋时僧肇的《肇论》就必将进入我们的研究视野，因为它以对大乘般若中观学较为精确的阐述而为真正意义的佛教中国化奠定了基础。

在某种程度上说，《肇论》是中国佛教发展史上具有里程碑意义的重要著作。学界对它的研究虽然已经取得了相当丰硕的成果，但对其思想背景的分析和对其思想价值的认识还不能说已经达到了完备的程度，而对历代《肇论》注疏的系统研究则几乎还是一个空白。

曹树明博士结合《肇论》产生的社会背景和思想背景，分析僧肇的般若思维方法，包括中道思想、无分别观念、二谛理论、遮诠法和空的观念五个方面，进而对《肇论》的思想作了深入的研究。他依僧肇著述的先后顺序，以“智空”→“法

空”→“智法俱同一空”为线索展开历时态研究，从而更进一步凸显了僧肇之“空”的逻辑联系。作者还重点对历代《肇论》注疏，如晋·惠达《肇论疏》、唐·元康《肇论疏》、宋·遵式《注肇论疏》、宋·净源《肇论中吴集解》、元·文才《肇论新疏》和明·德清《肇论略注》等，作了全面系统的考辨和剖析，指出各种《肇论》注疏的不同思想特征，并以此为个案，带着明确的问题意识从一个侧面探讨了“佛教中国化的复杂性”问题，认为佛教在中国的发展历程是曲折的、复杂的，是在佛教中国化和佛教还原化的内在张力之下前进的。这些分析和研究是很有意义的，具有重要的学术价值。

曹树明博士比较全面地掌握了相关文献资料，结合近现代国内外学者对《肇论》的研究评述，引出比较可靠的根据充分的结论，表现出了扎实的基本功。如果扩展视域，继续深入研究的话，那么，中国儒学传入韩国、日本的情况是否也是这样？马克思主义传入俄国、日本、中国的情况是否也是这样？都是需要仔细分析和思考的问题。文化是传播的，这是大家都知道的。没有传播就没有文化。但是，文化在传播中究竟如何变化？这个问题却有点模糊，不是很清楚的事情。文化在流传中的变化，我们将它称为“文化流变”。文化流传有许多形式，主要有两种：一是在时间中的流传，从古传到今，正确的应该是与时俱进，随着时间的流逝而变化，不变的就是食古不化，凝固化；二是在空间中的流传，从外国传到中国，或者从中国传到外国，正确的应当是因地制宜，随时要本土化，照搬照抄，生搬硬套，就是食洋不化，教条主义。我认为，文化的最佳状态是“和而不同”。为什么？社会问题不能在试验室里研究，要从历史中探讨。从中国历史来看，百家争鸣，可以互相激发智慧，取长补短，共同发展。各种思想共同发展，思想创新的火花才能爆发，万紫千红的场面才会出现，社会文化才有真正的繁荣。如果文化也搞全球化，世

界只有一种文化，那么它也就没有对立面与互补性，没有了发展的动力。单调、孤独、沉寂、失去活力，也就会很快死亡。

不同文化之间是有差异，也有矛盾的，如何处理这类矛盾呢？我以为，首先是和而不同，允许不同风格的文化并存，百花齐放，竞相斗艳；其次，各种文化应该互相交流，相互学习，取长补短，促进各种文化在竞争中发展，提高。我们从文化的流变中，可以看到世界文化发展的前途，经过金光大道，到达美好的明天。

《〈肇论〉思想意旨及其历史演变》一书是曹树明博士在其博士论文的基础上修改而成的。他是南开大学刘文英教授的学生。而在2005年4月，在其博士论文即将答辩之际，刘文英教授却永远地离开了人世。故而，不能为该书作序。现在，他邀序于我，我爽快地答应下来。理由有三：一、我是他博士论文的评阅人和答辩委员会的主席；二、我与刘文英教授有着深厚的交谊；三、借此勉励后学在学术的道路上继续奋进。学术研究是个逐步积累的过程，也是需要付出艰苦努力的过程。其中有苦，更有无穷的乐趣。我希望曹树明博士能够继续脚踏实地地进行研究，在中国哲学领域作出自己的贡献。

是为序！

周桂钿

2009年3月13日于北京师范大学三枣红楼

目　录

绪　论

僧肇是东晋名僧，在中国佛学史上具有重要地位。他接续而又超越魏晋玄学的佛学著作《肇论》，以其对大乘佛教般若中观学原旨的精到阐述而著称。本书拟通过对《肇论》及其历代注疏的梳理和分析，对《肇论》思想意旨及其历史演变做出有一定系统性的探索，以期从一个侧面推进相关研究。

一　《肇论》研究的回顾

《肇论》由《宗本义》、《物不迁论》、《不真空论》、《般若无知论》和《涅槃无名论》组成。自其问世以来，就受到世人的广泛关注，对它的研究可谓络绎不绝。

（一）明代以前的《肇论》研究

从南北朝到明代，《肇论》研究主要是通过注疏形式完成的。这些注疏本中，有对整部《肇论》的注释，也有对其中某篇的研究，有的是总体解释大意，有的则是逐句解释，甚至对其中文字的音义也加以训解。关于《肇论》的注疏到底有多少，已经无法完全统计。今人只是根据各个朝代的史籍和佛教目录，尽可能多地获取有关《肇论》研究的信息。应该指出的是，历史上的注疏义并不是《肇论》文本本身所蕴含的意义，而是解释作者依据自己立场加以发挥的，因此，与其说是诠释《肇论》

本身思想，毋宁说是解释者自己的思想。释元康的《肇论疏》以三论宗的思想诠解《肇论》，最接近其原义。除此之外，其他注疏都已脱离《肇论》本义，或从属天台宗，或依附华严宗与禅宗。唐代以后，佛教界内外都有人研究和征引《肇论》。如道教的重玄学派，其道体论中“非有非无”、“亦有亦无”的中道思想就与《肇论》的影响有关。宋明理学家二程、朱熹、苏东坡等也都对《肇论》有所评点。

《肇论》及其注疏在国外也有一定影响，它们流传于日本和韩国。现在我们所见的本子就大多来自于日本，国内保留下来的反而很少。

以下，笔者就《大正藏》、《卍续藏经》、《卍新纂续藏经》、《中华大藏经》和《宸翰楼丛书》中所收的《肇论》注疏对其基本情况作一简介：

1. 晋·惠达《肇论疏》。这是现存最早的注疏本。然而，该疏的作者是不是惠达，以及惠达是不是晋朝人，都是需要考证的问题。此外，它的版本也是值得我们注意的：（1）惠达使用的《肇论》版本与通行本在文字上是有出入的，其中有些出入在义理上是截然相反的；（2）疏中《肇论》各篇的排列顺序不同于通行本；（3）疏中有缺页、错字和错简等问题。从内容来看，惠达《肇论疏》是以涅槃佛性学对《肇论》进行诠释，从而完成了由“真空”到“妙有”的转变。

2. 唐·元康《肇论疏》。该疏中《肇论》以《宗本义》冠首，接下来依次是《物不迁论》、《不真空论》、《般若无知论》（包括《刘遗民书》、《释僧肇答》）和《上秦王表》、《涅槃无名论》，这是后来的通行排列方式。元康站在三论宗立场对《肇论》进行解释，与其本义最为符合。因而，后人对该疏的引用最多。但是，元康和惠达《肇论疏》存在一个共同缺点：它们疏释《肇论》时只摘引部分原文，而不引全文，所以给读者带

来阅读时的不便，需要经常查阅原文。其后的《肇论》注疏本克服了这个缺点。

3. 宋·遵式《注肇论疏》。该疏中，遵式借鉴清凉澄观解释《华严经》的方法对《肇论》进行阐释，多处引用《华严经》以及法藏、澄观的《华严经》疏。经比较可知，《注肇论疏》是现存所有注疏本中注释最为详细的，几乎遍及每个词语。从内容上看，遵式是以天台宗思想诠释《肇论》，即以真常唯心系理论解释性空唯名系理论。《卍续藏经》和《卍新纂续藏经》收有《注肇论疏科文》，是依据《注肇论疏》编排的。在《注肇论疏科文》前还有《肇论疏序科文》，题为晓月治定。另外，该疏卷首附有慧达述、晓月注的《夹科肇论序注》，其中大量引用元康《肇论序》疏，但也有自己的独特之处。

4. 宋·净源《肇论中吴集解》和《肇论集解令模钞》。《肇论中吴集解》虽然名为集解，但是注释却非常精练。它是净源根据中吴秘思法师的遗稿整理加工而成的。净源是华严宗的中兴教主，以弘扬华严宗为己任，因而，他是站在华严宗的立场上疏释《肇论》的。他认为，宇宙万物的本原是"一心"，所以整部《肇论》显示的也是本原之"一心"，即所谓"宗一心之源，莫深乎四论"。

《肇论集解令模钞》是对《肇论中吴集解》的进一步解释，在中国早已遗失。1980 年，中国社科院哲学研究所中国哲学史研究室和科研处在滕颖先生的协助下，从日本东京大学东洋文化研究所取得手抄本的复制本。遗憾的是，它仍然是一个残本。现在只有日本名古屋真福寺宝生院存有完整的本子。在《肇论集解令模钞》里，净源仍立基于华严宗，其中基本思想不出《肇论中吴集解》的范围。

5. 元·文才《肇论新疏》和《肇论新疏游刃》。《肇论新疏》是文才有鉴于以前的《肇论》注疏互相矛盾后，汇集云庵

达法师、唐代光瑶法师和宋代净源法师的注疏本，仔细分辨之后所写。文才认为，《宗本》和四论的关系是“一心”和“四法”的关系，且“即一是四、即四是一”。这是对净源说法的发挥。文才还创作《肇论新疏游刃》进一步解释《肇论新疏》，但思想内容没有多大改变。《肇论新疏游刃》的卷数向来有异说，《明北藏目录》谓其有十卷，智旭《阅藏知津》谓其有二十卷、述科一卷，《建仁寺两足院藏书目录》谓《肇论新疏》三卷、《肇论新疏游刃》三卷。《中华大藏经》第一零四册收有《肇论新疏游刃》，另有《肇论新疏游刃科》一卷。

6. 明·德清《肇论略注》。该疏注释较细，与以前注疏本重复之处很多。疏中仍用“一心”解释《肇论》，但赋予了“心”多重内涵。《肇论略注》是德清晚年著作，所作解释源自他的修行体验。该书中还融入了儒道释三教合一的思想，这是德清的生活时代所致。

7. 晚明《物不迁论》争辩。晚明佛教界展开了对《物不迁论》的辩论。镇澄首先对《物不迁论》发出疑难，写了《物不迁正量论》。随后，道衡撰《物不迁正量证》、真界撰《物不迁论辩解》反驳镇澄。不久，龙池幻有大师著《物不迁论题旨》、《赘语》及《性住释》申述“性住”与“性空”的相异相即。云栖袾宏、紫柏真可、一幻道人和密藏开禅师也都站在道衡的立场上发表言论。

除以上保存下来的注疏外，历史上还有许多亡佚本，虽然它们的具体内容不得而知，但是对我们通观《肇论》的注疏史是有意义的。所以分列于下：1. 唐·慧证，《肇论抄》三卷；2. 唐·慧证，《肇论文句图》一卷；3. 唐·东山矩，《肇论略述》一卷；4. 唐·灵兴，《肇论略出要义兼注附焉并序》一卷；5. 亡名，《肇论科文》一卷；6. 亡名，《肇论私记》一卷；7. 亡名，《肇论注》一卷；8. 唐·光瑶，《肇论注》三卷；9. 瑶等三

人,《肇论注》三卷; 10. 唐·好直,《肇论注》三卷; 11. 唐·修广,《肇论注》(假题); 12. 唐·元霮,《肇论注》(假题); 13. [日] 安澄:《肇论述义》。

(二) 现代人对《肇论》的研究

现代人也很重视对《肇论》的研究,有关论文和专著都很多。归结起来,不外以下几方面的内容:

1. 僧肇生平著作考辨

梁代慧皎的《高僧传》和元代释念常的《佛祖历代通载》都记载了僧肇的卒年,只是慧皎认为他"晋义熙十年卒于长安,春秋三十有一矣",而念常却说"肇卒年三十有二"。这里问题倒是不大,因为产生差异的原因极可能是慧皎按周岁计算,而念常按虚岁计算。引起现代人关于僧肇生平争论的是日本佛教学者塚本善隆。他撰有《〈肇论〉在中国佛教史上的意义》一文,认为汉语中四十作"卌",后人抄写时误作"卅",所以僧肇死时年龄应为41岁。[①] 李润生先生对《高僧传》提出三点质疑,并认为若塚本善隆氏的假定成立,则会大致排除对《高僧传》的质疑,但他并不赞同塚氏的观点。[②] 刘成有先生从姚兴和僧叡的《大品经序》两个旁证出发,证明僧肇生年应为384年,死时31岁。[③] 黄夏年先生认为,按照中国历史的常识,史籍记载的年代出入不会大,所以我们没有理由怀疑《高僧传》的记载。[④]

僧肇著作中,曾被学界质疑的主要有《宗本义》、《涅槃无名论》、《宝藏论》和《老子注》。

---

① [日] 塚本善隆主编:《肇论研究》,京都大学人文科学研究所(法藏馆版)1955年版,第121页。

② 李润生:《僧肇》,东大图书公司1989年版,第5—11页。

③ 刘成有:"僧肇生平考辨",《五台山研究》1995年第3期。

④ 黄夏年:"僧肇时寿之我见",《闽南佛学院学报》1996年第1期。

（1）《宗本义》。汤用彤先生在其名著《汉魏两晋南北朝佛教史》里首先对其表示怀疑。继而，石峻先生从目录学和思想内容两方面论证《宗本义》不是僧肇所作。[①] 任继愈先生则说："不论是否为僧肇本人所作，但思想体系是属于僧肇的般若观点的。"[②] 邱敏捷博士从《注维摩诘经》衡定《宗本义》，认为这虽然不能说明《宗本义》的作者即为僧肇，但亦有助于后人的探讨。[③]

（2）《涅槃无名论》。对它的真伪，学界存在四种观点：1）不是僧肇的作品。汤用彤先生对此提出五点理由；[④] 石峻先生从师说，在《读慧达〈肇论疏〉所见》和《〈肇论〉思想研究》中做出论证。2）是僧肇的作品。日本学者横超慧日撰《〈涅槃无名论〉及其背景》一文，认为《涅槃无名论》为僧肇作品是无疑义的；[⑤] 刘建国先生列举四点理由说明《涅槃无名论》为僧肇所作；[⑥] 刘成有先生对汤氏的五点质疑逐一加以驳斥，得出《涅槃无名论》著作权应归僧肇的结论；[⑦] 邱敏捷博士更是从《涅槃无名论》和《长阿含经·游行经》的关系和"顿渐"问题两个方面反驳汤用彤先生的观点，认为《涅槃无名论》应是僧肇所作。[⑧] 3）是否僧肇所作尚可研究。代表人物是吕澂先生，

---

① 石峻："读慧达《肇论疏》所见"，《三论典籍研究》，台北大乘文化出版社1979年版，第296—298页。

② 任继愈主编：《中国佛教史》（第二册），中国社会科学出版社1985年版，第472页。

③ 邱敏捷："《宗本义》与《涅槃无名论》的作者问题"，《佛学研究中心学报》2003年第8期，台湾大学文学院佛学研究中心印行。

④ 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，上海书店1991年版，第670页。

⑤ ［日］塚本善隆主编《肇论研究》，第195—196页。

⑥ 刘建国：《中国哲学史史料学概要》（上），吉林人民出版社1981年版，第351—353页。

⑦ 刘成有："关于《涅槃无名论》作者问题的讨论"，《文史哲》1990年第4期。

⑧ 邱敏捷："《宗本义》与《涅槃无名论》的作者问题"，《佛学研究中心学报》2003年第8期。

他在《中国佛学源流略讲》中表述这种观点。4）是僧肇作，但有后人的增益。奥地利学者 W. Leibenthal 持此说。他认为，现存的《涅槃无名论》可能是在僧肇原作的残篇上，经后人增益补缀而成的。[①]

（3）《宝藏论》。大多数人认为它是伪作。汤用彤先生说："谓此论为僧肇所作，或本出于禅宗人之传说。"[②] 李润生先生亦认为其为伪书；[③] 周叔迦先生在《三论宗之源流与立教》一文中认为此论真伪似乎尚待考，但他在《宝藏论》的解释中却标为僧肇所撰，甚至认为此论是天台与三论异派而同源的例证；[④] 刘建国先生则断定《宝藏论》是僧肇的著作。[⑤]

（4）《老子注》。汤用彤先生说它似为中唐以后，妄人取当时流行禅宗及道教理论凑成；[⑥] 汤一介先生在《关于僧肇注〈道德经〉问题——四论创建中国解释学问题》（《学术月刊》2000年第7期）一文中进一步辨析僧肇没有《老子注》。

2.《肇论》的思想归属

《肇论》思想属于玄学范围，还是佛学范围，学术界意见不一。总结起来，不外三端：

（1）纯属玄学范围。以汤用彤先生为代表。他认为："《肇论》仍属于玄学之系统。概括言之，《肇论》重要论理，如齐是非，一动静，或多由读《庄子》而有所了悟。惟僧肇特

---

① Walter Leibenthal, *ChaoLun*, *The Treatises of Seng - chao*, Appendix Ⅱ, Hong Kong University Press, 1968, pp. 150—152.

② 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，第332页。

③ 李润生：《僧肇》，第43页。

④ 周叔迦：《周叔迦佛学论著集》（下），中华书局1991年版，第915、1042页。

⑤ 刘建国：《中国哲学史史料学概要》（上），第353页。

⑥ 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，第332页。

点，在能取庄生之说，独有慧心，而纯粹运用于本体论。”[①] 吕澂先生也提出，《肇论》在词句和思想上都“与玄学划不清界线”。吕氏的依据是，印度中观只重认识论不讲宇宙论，而僧肇的《不真空论》中出现了“审一气以观化”这样宇宙论的问题，就不自觉地走进了玄学的圈子。[②] 任继愈先生认为，僧肇是在把《庄》、《老》同《维摩》沟通起来，以推动玄学新发展的整个思潮中崭露头角的。[③] 陈少明先生说：“僧肇的抱负在阐扬佛学，但是，以思想史的角度来观察，他仍然没有摆脱玄学。”[④]

（2）既有玄学成分，又有佛学成分。有两种不同程度的主张：1）唐君毅先生说：“中国佛家学者之能承佛家之宗旨之重因缘，而即因缘说空，以发明印度般若宗之义，而又会通之于魏晋之王、郭之玄学之论者，盖唯有僧肇之数论，可以当之。”[⑤] 这是认为僧肇之学融会玄佛。汤一介先生也主张僧肇是魏晋玄学的终结者，同时又开创了中国的佛教哲学。[⑥] 日本学者柳田圣山则分别从体用逻辑、万物一体的冥想方式和般若无知等诸多方面，论证《肇论》的确是老庄化、中国化的产物。[⑦] 康中乾先生再发新义，他不仅认为僧肇的理论探讨代表着玄学与佛学的结合，而且进一步提出：“他通过佛学方式进

① 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，第338页。

② 吕澂：《中国佛学源流略讲》，第102页。

③ 任继愈主编《中国佛教史》（第二卷），中国社会科学出版社1985年版，第470页。

④ 陈少明：《〈齐物论〉及其影响》，北京大学出版社2004年版，第136页。

⑤ 唐君毅：《中国哲学原论·原道篇（三）》，香港新亚书院研究所1974年版，第985页。

⑥ 汤一介：《郭象与魏晋玄学》（增订本），北京大学出版社2000年版，第257页。

⑦ ［日］柳田圣山：《禅与中国》，北京三联书店1988年版，第87—88页。

一步讨论了玄学的问题，即通过讨论客体本体论问题进而讨论了主体本体论问题，这就是人的成佛问题或人的生命的终极价值问题。"[①] 2）认为思维方式和结论属印度中观学，语言文字形式、讨论的问题及论据主要是或部分是来自老庄哲学和魏晋玄学。许抗生先生的《僧肇评传》（南京大学出版社，1998年）和涂艳秋博士的《僧肇思想探究》（台湾：东初出版社，1995年）持这种看法。

（3）纯属佛学范围。龚隽先生持此说。他运用福柯"知识考古学"中关于思想史的"连续性"和"断裂性"，以及"词语"、"逻辑命题"与"陈述意义"之间的复杂关系等观念，重点说明僧肇与道、玄思想之间虽然存在着词语和逻辑的相似性，而义理方面仍然存在很大的异质性。由此得出僧肇之论与道、玄思想不同属一个同质性的体系的结论。[②]

3. 《肇论》的主旨

汤用彤先生说："肇公之学说，一言以蔽之曰，即体即用"；"《般若无知论》主旨，在解释应化，并非专就知识而言，《物不迁论》依即静即动谈即体即用，奠定肇公理论之基础。《不真空论》谈体。《般若无知论》谈体用之关系。"[③]

周叔迦先生认为，《物不迁论》和《不真空论》是说有为法的空无相，《般若无知论》和《涅槃无名论》是说无为法的空无相；又《不真空论》说苦谛空，《物不迁论》说集谛空，《般若无知论》说道谛空，《涅槃无名论》说灭谛空。[④]

---

① 康中乾：《有无之辨——魏晋玄学本体思想再解读》，人民出版社2003年版，第77页。

② 龚隽：《僧肇思想辨证——〈肇论〉与道、玄关系的再审查》，《中华佛学学报》，中华佛学研究所2001年第14期，第472页。

③ 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，第333、337页。

④ 周叔迦：《周叔迦佛学论著集》下集，中华书局1991年版，第915页。

任继愈先生主张，《肇论》是一个完整的体系，《宗本义》以“权慧”二字归纳《肇论》的基本内容，同僧肇的整个思想也是完全相应的；《物不迁论》在于论证因果不迁，修佛可成；《不真空论》讨论的是般若的对象问题；《般若无知论》讨论的是佛教特殊的认识论；《涅槃无名论》纯属于神学的领域，关系到佛教全部认识和实践的最终目标。①

方立天先生以马克思主义的立场分析《肇论》，认为《不真空论》是客观唯心主义世界观，《物不迁论》是诡辩论运动观，《般若无知论》是唯心主义认识论。②

许抗生先生则把《物不迁论》和《不真空论》两篇归入本体论，把《般若无知论》和《涅槃无名论》归入解脱论。③

孙炳哲博士观点很独特，他认为：“《物不迁论》和《不真空论》是讲如何看待一切现象，属于俗谛，在这两篇中，心物关系是论述的一个重点。《般若无知论》和《涅槃无名论》是讲圣人的认识、应化和圣心的状态，属于真谛。在这两篇中，圣法问题是一个重点。”④

康中乾先生把僧肇的《不真空论》放入本体论视域，视《物不迁论》为“有无之辨中的动静论问题”、《般若无知论》为“有无之辨中的认识论问题”、《涅槃无名论》为“有无之辨中的价值论问题”。⑤

4. 《肇论》在中国佛教史上的地位

其实，在讨论《肇论》的思想归属时，已经触及这个问题，

---

① 任继愈：《中国佛教史》（第二卷），第470—521页。

② 方立天：《魏晋南北朝佛教论丛》，中华书局1995年版，第111—153页。

③ 许抗生：《僧肇评传》，第191—243页。

④ ［韩］孙炳哲：《肇论通解及研究》，台湾高雄县佛光山文教基金会2001年版，第49页。

⑤ 参见康中乾《有无之辨——魏晋玄学本体思想再解读》。

"融会玄佛"与"总结玄学、开创佛学"即《肇论》的地位。这部分所说的地位，主要是指《肇论》在中国佛教史上的地位。汤用彤先生对僧肇给予很高评价，他认为"于印度学说之华化，此类学说均有绝大建树"[①]；洪修平先生指出，僧肇融会中外思想而在中国佛教发展史上首创的中国化佛教哲学思想体系，是佛教中国化的重要里程碑；[②] 李翔海先生则认为，僧肇为中国化佛教的创立奠定了基础；[③] 刘贵杰先生指出，僧肇思想开吉藏思想之先河，启华严思想之理路，显禅宗思想之精神；[④] 李润生先生主张，僧肇会通梵华，促进三论宗建立并启发禅宗建立；[⑤] 许抗生先生论述了僧肇佛学对南北朝三论学的影响，以及对隋唐明代佛学的影响。[⑥]

5. 僧肇与现代西方哲学

学界在这方面的研究还不多。美国伊利诺伊大学蔡宗齐先生撰《德里达和僧肇：语言学和哲学的解构主义》一文，就"德里达和僧肇在词汇和构句的解构"、"德里达的双重否决和僧肇的双重否定"、"'既不……也不'之追求：解构主义的不同结果"三个方面论证二者的相似性；[⑦] 龚隽先生运用现象学的分析进路，对般若的"虚其心而实其照"提出了两种可能的理解：即还原论或道、玄化的与反还原论的，他倾向于后一种理解；[⑧]

---

① 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，第 338 页。

② 洪修平释译：《肇论》，佛光文化事业有限公司 1998 年，第 17 页。

③ 刘文英主编《中国哲学史》上卷，南开大学出版社 2002 年版，第 371 页。

④ 刘贵杰：《僧肇思想研究——魏晋玄学与佛教思想之交涉》，台湾文史哲出版社 1985 年版，第 145—173 页。

⑤ 李润生：《僧肇》，第 233—237 页。

⑥ 许抗生：《僧肇评传》，第 255—290 页。

⑦ 蔡宗齐："德里达和僧肇：语言学和哲学的解构主义"，刘东主编《中国学术》（第二辑），商务印书馆 2000 年版。

⑧ 龚隽："僧肇思想辨证——《肇论》与道、玄关系的再审查"，《中华佛学学报》2001 年第 14 期，中华佛学研究所发行。

刘旭光博士则应用现象学的方法紧扣僧肇提出的“即物”和“照”两个范畴，将《肇论》诸篇联结为一个有机整体，从而确定《肇论》的如下逻辑顺序：一、《般若无知论》，二、《物不迁论》，三、《不真空论》，四、《涅槃无名论》，由此《肇论》就成为一个以般若照真谛从而明了物不迁和名不真之理，进而达涅槃之境的佛教认识论体系。[①]

6. 关于《肇论》注疏的研究

从前文可知，历史上存在很多《肇论》的注疏。关于这些注疏的研究，主要有三个方面：一、《肇论》注疏的整体简介及个案研究。整体简介有日本学者中田源次郎所作《关于〈肇论〉及其注疏》[②]、塚本善隆编《肇论研究》一书所收牧田谛亮先生的《关于〈肇论〉之流传》；个案研究有石峻先生的《读慧达〈肇论疏〉所见》，张春波先生的《论发现〈肇论集解令模钞〉的意义》；[③] 二、晚明《物不迁论》研究。主要有江灿腾先生的《晚明〈物不迁论〉的争辩》，[④] 黄国清先生的《小乘实有论或大乘实相论？——分析明末三大师的〈物不迁论〉解释立场》，[⑤] 方立天先生的《镇澄对〈物不迁论〉的批评》；[⑥] 三、《肇论》注疏的集解。即韩国孙炳哲博士所作的《肇论通解及研究》。他汇集历史上主要的《肇论》注疏本，做了集解性的工作。[⑦]

---

① 刘旭光：“《肇论》的现象学阐释”，《宗教学研究》2003年第1期。

② 载于《同愿学报》第1期，1940年12月。

③ 载于《哲学研究》1981年第3期。

④ 收于江灿腾：《明清近代佛教思想史论》，中国社会科学出版社1996年版，第101—181页。

⑤ 载于《中华佛学学报》1999年第12期，中华佛学研究所。

⑥ 载于《哲学研究》1998年第11期。

⑦ 收于台湾：佛光山文教基金会（法藏文库，硕博士学位论文），2001年。

7. 海外的僧肇研究

（1）理查德·洛宾逊，《僧肇思想中的神秘主义和逻辑》（Richard h. Robinson, Mysticism and Logic In Seng - Chao's Thought, Philosophy East and West 8, no. 3/4, October 1958 - January 1959, by The University Press of Hawaii）该文以西方人的眼界描述了僧肇思想中存在的神秘成分和其中的逻辑。

（2）奥华特·里本色，《肇论，僧肇的论文》（Walter Leibenthal, Chao Lun, The Treatises of Seng - Chao, A Translation with Introduction, Notes and Appendices, Hong Kong University Press, 1968）该书是对《肇论》的翻译。翻译前有很长的序，介绍僧肇思想的历史背景、僧肇的著作、后人的注疏、僧肇哲学的评价等内容。

（3）礼明伍德，《僧肇和中观派的反驳》［Ming - Wood Li, Seng - Chao (a) and the maadhyamika refutation, Journal of Chinese Philosophy, Vol. 14 (1987)］此论文主要分析《物不迁论》的思想。

（4）塚本善隆编，《肇论研究》，京都大学人文科学研究所，京都：法藏馆，1955 年 9 月。其中有《肇论》的译注、《肇论》在佛教史上的意义、《涅槃无名论》及其背景、僧肇的中观哲学，《肇论》对《中论》的引用、僧肇和老庄思想、关于《肇论》的流传、东晋思想史年表、《肇论》词语索引及影印《梦庵和尚节注〈肇论〉》等内容。这些研究多从历史的方法出发，缺少深入的哲学分析。

8.《肇论》的译注

（1）任继愈，《关于僧肇的〈般若无知论〉——附今译》、《关于僧肇的〈不真空论〉——附今译》、《关于僧肇的〈物不迁论〉——附今译》，均载于《汉唐佛教思想论集》，人民出版社，1981 年。

（2）徐梵澄,《僧肇三论》（Three theses of Seng - zhao，Chinese social sciences Publishing House，1985）。

（3）洪修平释译，《肇论》，台北：佛光文化事业有限公司，1996 年。

（4）单培根，《肇论讲义》，台北：方广文化事业有限公司，1996 年。

9. 有关专著简介

（1）《僧肇思想研究——魏晋玄学与佛教思想之交涉》，刘贵杰著，台北：文史哲出版社，1985 年。全书分八章。介绍了僧肇的生平著作、僧肇思想的背景、僧肇思想的渊源、僧肇思想的基础（即僧肇思想的主要内容）、僧肇思想的特色、僧肇思想的价值等主要内容。

（2）《僧肇》，李润生著，台湾：东大图书公司，1989 年。这本书受元康影响较大，以慧皎《高僧传》里介绍的篇目顺序对《肇论》四论进行研究。分生平、著述、背景、学说、总论五章系统地解析了僧肇的思想。

（3)《僧肇思想探究》，涂艳秋著，台湾：东初出版社，1995 年。该书是作者的博士论文。全书分七部分。《绪言》说明研究动机、研究架构；后六章分别探讨僧肇的生平与思想背景，物不迁论无常，即物自虚说诸法，无知无取论般若，涅槃思想与阐述方式（这部分只是就《注维摩诘经》中关于“涅槃”的论述与《涅槃无名论》中与之相合的部分论述）和本体有无的检讨。

（4）《僧肇评传》，许抗生著，南京大学出版社，1998 年。匡亚明先生主编的《中国思想家评传丛书》之一。该书内容翔实，探讨了僧肇的生平与著作、僧肇所处时代的社会环境与文化思想氛围、僧肇的老师鸠摩罗什的大乘中观佛学思想、僧肇同学道生的佛学思想、僧肇佛学作为印度中观佛学与老庄思想相结合的产物、僧肇的佛学思想和僧肇在中国佛学思想史上的地位与作

用等内容。

（5）《肇论通解及研究》，［韩］孙炳哲著，台湾高雄县：佛光山文教基金会（法藏文库，硕博士学位论文），2001年。该书是作者的博士论文。他整理了历代注疏，书的前部分还介绍了《肇论》产生的时代背景、僧肇的生平事迹、僧肇的著作及《肇论》的集成、《肇论》的影响及历代注疏和《肇论》的思想等内容。

二　本书基本意旨与主体内容

从上文的回顾可以看出，学界对《肇论》思想本身的研究几乎无孔不入。但总体看来，对历代《肇论》注疏的系统梳理及哲学分析则尚不充分。本书则试图在佛教中国化的视野中对此做一尝试，以求教于学界方家。

本书内容除绪论和结语外，共分为五部分：第一部分，介绍僧肇的论学背景，包括社会背景和思想背景；第二部分，集中论述《肇论》的思想主旨——“空”，首先分析僧肇的般若思维方法，然后遵循“智空”——“法空”——“智法俱同一空”的认识论理路解析《肇论》，最后剖析其思想在中国佛教史上的地位；第三部分，介绍南北朝时期的《肇论》思想注疏，以惠达《肇论疏》为中心，说明南北朝时期佛教已经由以般若学为中心变为以涅槃佛性学为中心；第四部分，介绍隋唐时期的《肇论》思想注疏，以佛教还原化著作唐代元康的《肇论疏》为代表，说明佛教中国化的复杂性；第五部分，介绍宋明时期的《肇论》思想注疏，主要分析宋代遵式的《注肇论疏》、净源的《肇论中吴集解》和《肇论集解令模钞》、元代文才的《肇论新疏》和《肇论新疏游刃》以及明代德清的《肇论略注》，从而体现宋明时期佛教以心性论为主要哲学基础的诸宗融合及“三教合一”；

结语部分则在前文论述的基础上，力图针对学界的有关观点，透过对“《肇论》思想意旨及其历史演变”这一个案的具体梳理和分析，从“佛教中国化和佛教还原化的张力”与“佛教中国化的分期”两个方面，对“佛教中国化”的复杂性问题试作探讨。

第一章　《肇论》产生的背景

明末藕益智旭大师（1599—1655）在《阅藏知津·凡例》中说："此土述作，唯肇公及南岳、天台二师，醇乎其醇，真不愧马鸣、龙树、无著、世亲，故特入大乘宗论；其余诸师或未免大醇小疵，仅入杂藏中。"[①] 意即，在中国佛教界的著述中，僧肇和南岳慧思、天台智顗的作品是纯正的，可与印度马鸣、龙树、无著、世亲的著作相媲美，所以应该列入大乘宗论，[②] 其他法师的论著都或多或少地存在瑕疵，所以只能列入杂藏。天台宗学统自称是龙树、慧文、慧思、智顗、灌顶、智威、玄朗、湛然九祖传承。这里，智旭把慧思和智顗视为"醇乎其醇"，是因为他信仰天台学说和提倡"三教合一"。其实，慧思的理论中已经融合了道教思想，智者大师的理论也是佛教中国化的产物，二人的著述都不是"醇乎其醇"的。但智旭用这个词评价僧肇，实不为过。因为僧肇继承印度佛教的般若思维模式，比较准确地阐发了般若中观学思想。

僧肇（384—414），俗姓张，[③] 京兆人，鸠摩罗什的弟子，东晋末年重要的佛学理论家。他的思想集中体现于《肇论》，其

---

① 《阅藏知津·凡例》，《大正新修昭和法宝总目录》第三卷，台湾佛陀教育基金会出版社 1990 年版，第 1008 页上。

② 佛教论书有释经论和宗经论之分。释经论，是依经文次第解说的，如《大智度论》与《十住毘婆沙论》。宗经论，是依一经或多经而论究法义，如《中论》（参见印顺：《空之探究》，台湾正闻出版社 1985 年版，第 209 页）。

③ 宋·晓月：《夹科肇论序》，《卍新纂续藏经》卷五十四，第 136 页中。

中除《宗本义》、《涅槃无名论》的真伪受到质疑以外，其余三篇都被普遍认定为僧肇的原作。

研究一个哲学家的思想，不应孤立地看他本人的论著，而应弄清此个案的来龙去脉。这就要求我们研究与之相关的三方面内容：一是研究它的论学背景，包括社会背景和思想背景，以表明它为何会来以及从何而来。社会背景提供思想产生的社会基础，思想背景则展示思想出现的逻辑前提。二是研究它的思想内容，从而把握其所说为何以及达到了何等思想高度。三是研究它的历史地位，通过与其前后主流思想的比较，恰当定位其在整个哲学史上的地位。

第一节 《肇论》产生的社会背景

从曹丕称帝（220）到东晋灭亡（420）的二百年时间，是“魏晋时代”。这个时代可以用一个“乱”字来形容。其间，社会动荡不安，人民流离失所。经过秦汉大一统的盛世，中国社会进入魏、蜀、吴三国鼎立的局面。继而，西晋恢复分封制，但最终导致“八王之乱”，以致灭亡。其后，司马睿和一部分有势力的门阀士族南渡，与江南的豪强地主联合起来建立了东晋政权。北方的少数民族在门阀士族的支持下，也相继建立了一些国家。它们之间民族矛盾异常尖锐、分裂割据、战争频仍，史称之为“十六国”。在长达百余年的十六国时期，北方中国的广大人民（包括汉族和少数民族）处于残酷的民族压迫和阶级压迫之下，生活极端困苦，“时谷价踊贵，斗直五百，人相食，死者太半”，[1] 而且在战争的威胁下生死未卜，陷

① 唐·房玄龄等撰：《晋书》卷一百二十二《吕光载记》，中华书局1974年版，第3057页。

于深重的灾难之中。即使是社会地位高、参与执掌各级政权的世家大族，在政局动荡、战争频繁的境况下，也常有朝不保夕之感，“朝为伊周，夕为桀跖”。可见，无论是下层百姓，还是上层统治者都处于风雨飘摇之中。在现实生活中找不到安身立命之处，人们必然会于精神世界中寻找皈依。佛教此时就迎合了人们的需要，它的业报说、彼岸说很容易被时人接受。僧肇就是在这种心态下转向佛教的。李润生先生曾考证说，僧肇生活的时期是短暂的升平日子，所以能成就他那份影响深远的文化事业。[①] 我们认为，他忽视了一个基本规律，即一个大的社会背景所积淀成的民族心理对一代人的影响不会很快消失。所以说，僧肇佛学理论的产生是离不开这个乱世的催发的。从其本人的处境看，他也是易于转向佛教的。《高僧传》载：“（僧肇）家贫以佣书为业，遂因缮写，乃历观经史，备尽坟籍。”贫困的生活使他更青睐于以佛教来“栖神冥累”，所以他读老庄之学有“尤未尽善”之感，而于《维摩经》则“欢喜顶受”。[②]

从社会心态分析，佛教对北方十六国少数族的最高统治者来说，因其是外来宗教，与他们同属少数，所以具有亲切的同类感。本来，以孔子为首的正统儒家在对待民族关系上是重文化的，即少数族只要接受华夏文化，就可以被看作华夏。[③] 而魏晋之际的统治者民族偏见很重，把少数族作为异族加以排斥。故而，少数族会感到与外来佛教同气连枝。基于此种心态，后秦君主姚兴大力提倡佛教，迎西域名僧鸠摩罗什入长安弘扬佛法，并

① 李润生：《僧肇》，第69页。

② 梁·慧皎：《高僧传》卷六，《大正藏》卷五十，第365页上。

③ 缪钺：“略谈五朝十六国与北朝时期的民族关系”，载于《魏晋南北朝史研究》，四川社科院出版社1986年版，第9页。

亲自参与其译经工作，佛教几乎成为国教。对当时佛教盛况，《晋书》说："兴既托意于佛道，公卿以下，莫不钦附。沙门自远而至者五千余人。起浮图于永贵里，立波若台于中宫。沙门坐禅者恒有千数。州郡化之，事佛者十室而九矣。"[①] 在这一政治背景下，僧肇参与鸠摩罗什的译经，从而广泛接触佛学经论，并准确地掌握了印度中观学。在此基础上，他完成《般若无知论》、《不真空论》、《物不迁论》和《涅槃无名论》等名篇佳作。

第二节　《肇论》产生的思想背景

《肇论》出现以前，玄学是魏晋思想界的主流，佛教自东汉输入后也有一定程度的发展。这些都是《肇论》产生的思想前提。

一　魏晋玄学的展开

自汤用彤先生奠基以来，魏晋玄学的研究可谓繁盛。研究的中心问题是魏晋玄学的主题、魏晋玄学的分期（或说是发展阶段）及魏晋玄学的定位。本文则只是简单介绍魏晋玄学的基本思想，以展示僧肇佛学问世的逻辑前提。

魏晋玄学是对两汉经学的扬弃。西汉初年，儒道互绌，"世之学老子者则绌儒学，儒学亦绌老子"。[②] 景帝以前，统治者曾青睐黄老之学。自汉武帝采纳董仲舒的建议实行"罢黜百家，独尊儒术"的政策后，儒学便取得了至高无上的地位，"六经"

① 《晋书》卷一百一十七，《姚兴传》，第2985页。

② 汉·司马迁：《史记》卷六十三，《老子韩非列传》，中华书局1959年版，第2143页。

遂作为神圣的经典被儒生注疏、考证。汉代经学的注经之方，无论是今文经学还是古文经学都是文字学式的。今文经学派为挖掘经中“微言大义”而不惜穿凿附会，古文经学派则着重历史与名物制度的考证。尽管今古文二派的解经目的不同，但他们都以训诂为路径，所以二者都很重视语言的功用，显示的是伽达默尔所谓“谁拥有语言，谁就拥有世界”的意蕴。如果说汉儒的解经在西汉时期尚有一些学术意味的话，那么到了东汉时期，就完全变成了无谓的繁琐考证，以至出现“说五字之文，至于二三万言”[①] 的现象。这种章句训诂之学拘泥于文字的形义解析而轻忽义理的探究，所以有“章句小儒，破碎大道”之说。魏晋玄学则用抽象的玄思代替汉代的实证思维，重视义理的挖掘和研究。因此之故，言意之辨的方法论代替了纯粹的经验比附（如董仲舒的“天人相类”、“人副天数”），有无之辨的本体论代替了宇宙生成论（王充的“元气自然说”），名教与自然关系彰显的人格独立和精神自由代替了神学目的论（董仲舒的“天者，百神之君”，“天者，群物之祖也”）。

玄学之“玄”，语出《老子》第一章“玄之又玄，众妙之门”。吴澄《道德真经注》释曰：“玄者，幽昧不可测知之意。”关于玄学的主题，各家所论不一。[②] 笔者同意罗炽先生的看法：“玄学的主旨就是‘玄’，即幽深玄远。质言之，玄学的主旨在

---

① 汉·班固：《汉书》第六册《艺文志》第十，中华书局2002年版，第1723页。

② 1984年11月在北京香山召开“魏晋南北朝哲学思想讨论会”，其中关于玄学主题的观点有：1. 本体之学，研究本末、有无的问题；2. 清谈之学；3. 探究理想人格，即名教与自然之辨；4. 玄远之学，以辨名析理为特征、以三玄为谈资；5. 赋予新内涵的天人关系（参见“魏晋玄学笔谈之一、二”，《文史哲》1985年第3、4期）。启迪先生综述1994年5月两岸在太湖召开的会议中关于玄学的主题的几种观点：1. 自然与名教的关系；2. 有无关系；3. 天人关系；4. 超越；5. 忧患意识。（参见启迪：“‘两岸谈玄’综述”，《孔子研究》1994年第3期。）

于探讨现象世界之外、之后、之上的终极原则。"① 玄学言意之辨的方法论、有无之辨的本体论、名教自然之辨的价值论都是对"玄"的释解，是"玄"在不同层面的展开。

（一）方法论——言意之辨

方法论对于一个新的哲学体系的建立至关重要，每个伟大的哲学家在建立自己的思想体系时都或自觉或不自觉地应用着一种独特的方法论。如现代西方哲学诸哲学流派就有所谓逻辑分析方法、实证方法、证伪方法、历史主义的方法、现象学方法、存在主义方法、精神分析方法、结构主义方法（包括非发生学的结构主义方法、发生学的结构主义方法和后结构主义方法）、符号学方法和解释学方法等等方法论。中国哲学的发展过程也离不开方法论的更新，汉代哲学体系的建立多用经验比附的方法，魏晋玄学的方法论则是"言意之辨"。对此，汤用彤先生早已指出，"依言意之辨，普遍推之，而使之为一切论理之准量，则实为玄学家所发现之新眼光新方法。"② 也有人认为"辨名析理"是玄学的方法。③ 其实，玄学的"言意之辨"本身就包含"辨名析理"。"辨名析理"中的"名"是指名实之名，相当于"言意之辨"的"言"，"理"相当于言意之辨的"意"。"辨名析理"对应于"言意之辨"可说是"言可得意"。

《文心雕龙》曰："魏之初霸，术兼名法。傅嘏、王粲校练名理。"④ 可知，名理之学盛行于魏初，像傅嘏、王粲这样

① 罗炽："魏晋玄谈"，《孔子研究》1994 年第 3 期。

② 汤用彤："言意之辨"，《魏晋玄学论稿》，上海古籍出版社 2001 年版，第 24 页。

③ 汤一介先生说："'辨名析理'于是成为魏晋玄学的重要方法之一。"[汤一介：《郭象与魏晋玄学》（增订本），第 215—216 页。]

④ 《文心雕龙·论说》。

的名士都曾经辨名析理。名理之学，有一个发展过程，初应清议，辨“名份之理”即君臣各安其位、各守其职的名分，后与鉴识人物相联系，辨“名目之理”即探讨才性、鉴识人伦。鉴识人伦在开始阶段只是观察人的形体、相貌，后来逐渐关注人的神韵，而人的神韵是难以言表的，因此，名理之学渐次进入抽象领域。《三国志》载：“嘏善名理而粲尚玄远，宗致虽同，仓卒时或有格而不相得意。”“宗致虽同”，是说他们的学问都属于名理之学的范围。然而，荀粲偏尚玄妙深远，比傅嘏的辨名析理高出一筹，也更接近“得意忘言”。由此，就可以进行形上本体的考究，而不必再受制于形下之物。《三国志》还说：“粲答曰：盖理之微者，非物象之所举也。今称立象以尽意，此非通于意外者也，系辞焉以尽言，此非言乎系表者也；斯则象外之意，系表之言，固蕴而不出矣。”[①] 荀粲认为，“言”、“意”有两种：可尽之言、可尽之意与不可尽之言、不可尽之意。欧阳建则主张“言尽意”、“言辨理”。他说：“诚以理得于心，非言不畅；物定于彼，非名不辩。……名逐物而迁，言因理而变。”[②] 心中之“理”即“意”，如果没有“言”就不能倡明；事物如果没有“名”也不能辨清；“名”、“言”会随着“物”、“理”的变化而变化。正始玄学家王弼也很重视“辨名析理”：“夫不能辩名，则不可与言理；不能定名，则不可以论实也。”[③] 西晋元康时，郭象更是直接提出这个命题：“然膏粱之子，均之戏豫，或倦于典言，而能辨名析理，以宣其气，以系其思，

① 晋·陈寿：《三国志·魏书卷十》裴松之注引何劭《荀粲传》，中华书局1975年版，第319页。

② 《言尽意论》，《艺文类聚》卷十九“人部三·言语”。

③ 《老子指略》，楼宇烈校释，《王弼集校释》（上册），中华书局1980年版，第199页。

流于后世，使性不邪淫，不犹贤于博弈者乎！”[①] 这里，“辨名析理”已经作为表达意趣（“以宣其气”）和思想（“以系其思”）的方法，达到了哲学方法论的高度。

然而，如果魏晋玄学的方法论只是停留在“辨名析理”的层面，它就不会产生超拔于汉代哲学的本体论思想。“得意忘言”和“寄言出意”才是魏晋玄学最主要的方法论。

王弼吸收《老》、《庄》、《易》关于“言”、“意”关系的论述，进而提出：“夫象者，出意者也；言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。”[②] 这段话有三层意思：一、表明“言”、“象”的功能：“言”可以明“象”，“象”可以出“意”；二、指出“言”、“象”具有此种功能的原因：“言”生于“象”，“象”生于“意”；三、揭示“意”才是目的，“言”、“象”只是手段、工具：得“象”而忘“言”，得“意”而忘“象”。此外，王弼之前，流行“言不尽意”。之后，又有竹林玄学家嵇康的《言不尽意论》（已佚）。（嵇康在《声无哀乐论》也说：“吾谓能反三隅者，得意而忘言。”）虽然“言不尽意”的最终目的也是“得意”，但它几乎废弃了“言”的功用。王弼的“得意忘言”则不然，它重视“言”和“象”的媒介作用。正是基于这种“得意忘言”的方法论，王弼才超越前人，把《老子》中宇宙生成论的部分作了本体论的解析。

郭象亦于“辨名析理”的方法论外，提出“寄言出意”的

---

① 清·郭庆藩辑：《庄子集释·天下注》，诸子集成本，上海书店1986年版，第481页。

② 《周易略例·明象》，《王弼集校释》（下册），第609页。

主张："夫庄子推平于天下，故每寄言以出意，乃毁仲尼、贱老聃，上掊击乎三皇，下痛病于一身也。"[①] 王弼的"得意忘言"以"用（'言'）不离体（'意'）"立论，郭象的"寄言出意"则以"即用（'言'）是体（'意'）"立论，前者为了论证贵无的本体论，后者为了论证万物"独化于玄冥之境"。

魏晋玄学的产生，得益于"辨名析理"和"得意忘言"两种方法论，而不是一方。仅有"辨名析理"，玄学会重复汉儒的繁琐论证；仅有"得意忘言"，它就会流于空疏不实。因为"辨名析理"是正面剖析，主要适用于对现象界的逻辑分析；"得意忘言"是超拔体悟，主要适用于对本体界的形上考究。正是通过"辨名析理"基础上的"得意忘言"，玄学才建立了独特的"有无之辨"的本体论和"名教和自然之辨"的价值论。

（二）本体论——有无之辨

"玄"是中国传统哲学的精神所在，至魏晋玄学"玄"之精神达至顶峰。所以，汤用彤先生说它"略于具体事物而究心抽象原理"。[②] 因为"究心抽象原理"才更"玄"，才会进入本体的追寻。

本文的本体论是在中国式的概念界定下使用的。方克立先生说："世界上纷繁复杂的事物现象，有没有一个统一的本体或本原，作为它们共同的根据？这个本体是物质性的东西还是精神性的东西？本体和事物现象的关系是怎样的？这是历来哲学家们所要回答的问题，回答这些问题的哲学理论就叫做本体论。"[③] 简言之，中国式的本体论是论述事物存在的根据或本性的理论。它

① 清·郭庆藩辑：《庄子集释·山木注》，第306页。

② 汤用彤："言意之辨"，《魏晋玄学论稿》，上海古籍出版社2001年版，第23页。

③ 方克立："论中国哲学中的体用范畴"，《中国哲学范畴集》，人民出版社1985年版，第130页。

不同于西方的以“Being”本身为研究对象的本体论。宇宙生成论则指探讨宇宙万物的生成、演化和发展的理论。

魏晋玄学最大的贡献就是把汉代宇宙生成论发展为本体论，从而使中国哲学达到了一个新的高度。正始玄学家首当其冲，在“得意忘言”方法论的理念支持下，建构本体论。《晋书》载：“魏正始中，何晏、王弼等祖述老、庄，立论以为天地万物皆以‘无’[为]为本。‘无’也者，开物成务，无往而不存者也。”[①]这段话可视为正始玄学家本体论的宣言。这里，“无”已经不是生成万物的具体事物，而是万物存在的根据。王弼还以“无”释“道”：“道者，无之称也。无不通也，无不由也，况之曰道。寂然无体，不可为象。”[②]即“道”就是“无”，它通于一切，为一切的根由，但它本身是没有具体形象可寻的。这样的“道”只能是本体。注《老子》的“天下万物生于有，有生于无”时，王弼说：“天下之物，皆以有为生，有之所始，以无为本。将欲全有，必返于无。”[③]《老子》中“有生于无”的“生”字具有鲜明的宇宙生成论意味，王弼则解释为“以无为本”，于是宇宙生成论变成了本体论。这是哲学意义上的大变革。然而，他并没有完全厘清作为存在根据的本体与发生学意义的本源之间的界限，在其思想中还存有宇宙生成论的痕迹。如说：“凡有皆始于无。故未形无名之时，则为万物之始”；“妙者，微之极也。万物始于微而后成，始于无而后生”[④]。“始”为“开始”、“始发”之义，“生”为“生成”、“产生”之义，所以这两句话就含有“有”以“无”为“始发”，“无”产生“有”的意思。这样的

① 《晋书》卷四十三《王衍传》，第1236页。

② 《论语释疑》，《王弼集校释》（下册），第624页。

③ 《老子道德经注》第四十章，《王弼集校释》（上册），第110页。

④ 《老子道德经注》第一章，《王弼集校释》（上册），第1页。

"无"是生成论意义的"无"。宇宙生成论的痕迹随着佛教般若学的影响日益加深，在后来的玄学家那里日益减少。因为般若学以万物的存在本性为实相，而它认为的万物的存在本性是"空"，这个"空"是"非有非无"的，没有实体意味，宇宙生成论无法建基于其上。

与王弼相反，裴頠以"有"为本。陆机《惠帝起居注》和孙盛《老聃非大贤论》都记载裴頠著有《崇有》、《贵无》二论。然而，现在只有《崇有论》留世。裴頠批评《老子》"有生于无"是"以虚为主，偏立一家之辞"，他主张"崇有"之论："夫总混群本，宗极之道也。方以族异，庶类之品也。形象著分，有生之体也。化感错综，理迹之原也。夫品而为族，则所禀者偏，偏无自足，故凭乎外资。是以生而可寻，所谓理也。理之所体，所谓有也。""总混群本"是世界万物亦即"有"，"宗极之道"是最根本的道亦即本体。他认为，万有是有种类可分的，也是相互联系和作用的，万有中每个个体都是需要其他条件才能存在的（"凭乎外资"），但它们总的条件应是"有"之本体。裴頠又说："夫至无者无以能生，故始生者自生也。自生而必体有，则有遗而生亏矣。生以有为己分，则虚无是有之所谓遗者也。"[①]"至无"是空无所有、完全泯灭，所以它不能生万有。既然如此，万有的产生只能是"自生"即自己产生。虽然是自己产生，但是仍然以"有"为本体，与"有"是体用的关系。"虚无"只是"有"的缺失状态。应该指出，裴頠所理解的"无"并不是本体之"无"。本体之"无"是逻辑先在的，而不是"实有实无"之"无"。在某种程度上可以说，裴頠是把贵无论的本体之"无"下降到了经验现象界的"虚无"。所以，他对贵无论的批评是不恰当的。可贵的是，裴頠同时提出了"有"之本体。

① 《崇有论》，《晋书》卷三十五，列传第五《裴頠传》，第1044—1046页。

这虽然在哲学深度和理论意义上不及贵无论，但是他“改变了正始玄学贵‘无’论‘以无为本’的致思方向，把本体问题的探讨导入到了现实事物自身中”。[①] 这一方面为他论证名教的合理性建立了本体论的基础，另一方面也为郭象的独化论提供了逻辑前提。

郭象既不同意“无”能生“有”，也不同意“有”能生“无”，而是认为万物是“块然而自生”。他说：“无既无矣，则不能生有；有之未生，又不能为生。然则生生者谁哉？块然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，则我自然矣。”“请问夫造物者有邪？无邪？无也，则胡能造物哉？有也，则不足以物众形。故明乎众形之自物，而后始可与言造物耳。是以涉有物之域，虽复罔两，未有不独化于玄冥者也。”[②]“无”既然是没有，就不能产生“有”，不能创造事物。“有”自身是有限的存在物，所以也没有能力担当同是有限存在物的万物的本体。既然“有”和“无”都不足以作为万物的本体，那么万物就只能是“独化”的，每一事物自己都是自己存在的根据。因此，万物是没有“造物者”可言的，它们都是“自生”的。这个“自生”不同于裴頠的“自生”。裴頠的“自生”万物是以“有”为体的，自己不是自己存在的根据，而郭象的“自生”事物都是性分自足的。

魏晋玄学至郭象的独化论为止，相对纯正的本体论始得建立，关于“有”、“无”问题的探讨也到了尽头，从而无法在玄学范围内继续深入发展。东晋时期玄学的代表人物张湛在理论上并没有什么新的贡献即是证明。汤一介先生说：“从魏晋玄学的发展看，在上述张湛的基本思想中有两个问题是我们应当注意

① 康中乾：《有无之辨——魏晋玄学本体思想再解读》，第223页。

② 清·郭庆藩辑：《庄子集释·齐物论注》，第24、53页。

的：一是，张湛如何把王弼的‘贵无’思想和郭象的万物‘自生’的思想结合起来；二是，张湛如何把魏晋玄学讨论‘本末有无’问题的本体论和两汉以来以元气为核心的宇宙生成论结合起来。”① 可见，张湛只是作了一些综合的工作，没有多大的理论创建。这就昭示了魏晋玄学本体论的终结。中国哲学要想再取得新的突破，必须要转变新的角度，运用新的思维方法，僧肇的佛学思想就是在这种情况下应运而生的。

（三）价值论——名教与自然之辨

“名教自然”之辨体现玄学对人格独立和精神自由的追求，是其方法论和本体论思想在价值观上的贯彻。“名教”指“整个人伦秩序”，尤其指君臣和父子两种人伦秩序，② 是儒家指导个体行为的社会规范和伦理准则。“自然”指与“名教”相对应的天地万物的本真状态和人类的自然本性，是道家趋近“至道”的表现。因此，“名教自然”之辨最能彰显玄学的儒道互补。儒家人伦主义和道家自然主义兼容、恪守礼法和任诞不拘的价值二重性，构成魏晋玄学家文化心态的基本矛盾和理论特质。

汤用彤先生从“名教自然”之辨的角度把魏晋玄学分为“温和派”和“激烈派”。其中，何宴、王弼为“温和派”的代表，他们虽不怎样特别看重“名教”，但也并不公开主张废弃“礼法”；向秀、郭象上承“温和派”的态度；阮籍、嵇康等人“激烈派”的代表，彻底反对“名教”。③ 这是根据反对“名教”的程度所作的区分。现代学者则更倾向于从“名教”和“自然”的互动划分魏晋玄学，分为“名教本于自然”、“越名教而任自然”和“名教即自然”三派。

① 汤一介：《郭象与魏晋玄学》（增订本），第68页。

② 余英时：《士与中国文化》，上海人民出版社2003年版，第358页。

③ 汤用彤：《魏晋玄学论稿》，第116—118页。

“名教本于自然”以王弼为代表。他并没有提及“名教”和“自然”这两个词，只说：“朴，真也。真散则百行出，殊类生，若器也。圣人因其分散，故为之立官长，以善为师，不善为资，移风易俗，复使归于一也。”[①] “朴”即“道”，是无为的意思，无为也就是自然。王弼认为，“自然”离散则出现各种行业、各种物类，圣人于是确立官长、制定等级名分制度和行为仪则来整合社会秩序，这些等级名分、行为仪则就是“名教”。“自然”离散出现“名教”，所以“名教”是本于“自然”的，“朴”即“自然”是“名教”的价值本体。

竹林玄学家从理论尤其是从行为上表现出“越名教而任自然”的价值取向，这可以说是王弼“名教本于自然”的逻辑演进。嵇康在《释私论》中说：“夫称君子者，心无措乎是非，而行违乎道者也。何以言之？夫气静神虚者，心不存乎矜尚；体亮心达者，情不系于所欲。矜尚不存乎心，故能越名教而任自然；情不系于所欲，故能审贵贱而通物情。物情顺通，故大道无违；越名任心，故是非无措也。”“越名教而任自然”是君子达到心无所寄、行合乎道、气静神虚、体亮心达后的精神境界，在这种境界中的人纯任自然本性而蔑视名教礼法。在《难自然好学论》，嵇康说：“六经以抑引为主，人性以从欲为欢。抑引则违其愿，从欲则得自然。”“六经”指儒家经典，嵇康把它视为对人性自然的束缚，这与他“越名教而任自然”的价值选择是一致的。阮籍作《大人先生传》，其中说：“汝君子之礼法，诚天下贱贼、乱危、死亡之术耳。”这里，礼法之“名教”成为贱贼、乱危、死亡的治术，阮籍对它的蔑视程度跃然纸上。竹林玄学家之风采尤以行为彰显于世。《世说新语·任诞》第七条：“阮籍嫂尝还

① 《老子道德经注》第二十八章，《王弼集校释》（上册），第75页。

家，籍见与别。或讥之，籍曰：‘礼岂为我辈设也?’”又，第八条说：“阮公邻家妇有美色，当垆酤酒。阮与王安丰常从妇饮酒，阮醉，便眠其妇侧。夫始殊疑之，伺察，终无他意。”此条下刘孝标注引王隐《晋书》曰：“籍邻家处子有才色，未嫁而卒。籍与无亲，生不相识，往哭，尽哀而去。其达而无检，皆此类也。”又，第九条：“阮籍当葬母，蒸一肥豚，饮酒二斗，然后临诀，直言‘穷矣’！都得一号，因吐血废顿良久。”“男女授受不亲”是亚圣孟子的主张，阮籍别嫂、眠妇侧、哭处子都是违背这个原则的。母亲去世，当“食旨不甘，闻乐不乐，居处不安”,[①] 守丧三年。阮籍却吃肉饮酒，这是为“名教”所不齿的。然而，阮籍的举动全出于一片真性情，是“自然”本性的显露。

郭象主张“名教即自然”。[②] 这是其“寄言出意”的方法论和“独化”论的本体论在价值观上的反映。郭象说：“夫理有至极，外内相冥，未有极游外之致而不冥于内者也，未有能冥于内而不游于外者也。故圣人常游外以弘内，无心以顺有，故虽终日挥形而神气无变，俯仰万机而淡然自若。”[③]“游外”指遵循名教礼法，不违人伦原则。“冥内”指顺从自然本性，崇尚精神自由。郭象从“游外”和“冥内”的统一性上论证了“名教”与“自然”的统一，认为人伦原则是人的自然本性的引发。这样，所谓“名教中自有乐地”，遵守名教礼法就不再是服从异己的力量，而是服从自己的自然本性。

---

① 《论语·阳货》，载朱熹：《四书章句集注·论语集注卷九》，中华书局1983年版，第181页。

② 吕锡琛先生提出异议：“‘名教乃自然之迹’或‘捐迹反一’的命题较之‘名教即自然’更能确切地反映出郭象对‘名教’与‘自然’关系的认识。”（参见吕锡琛“郭象认为‘名教’即‘自然’吗?”,《哲学研究》1999年第7期。）

③ 清·郭庆藩辑：《庄子集释·大宗师注》，第121页。

二　佛教传入中国后的发展

佛教自传入中国，就与中国传统哲学发生关系，从而在中国化和还原化的互动中向前发展。僧肇之前，佛教经历了附会、格义和六家七宗等主要阶段。

（一）汉代的附会佛教

关于佛教传入中国的时间，历史上观点不一，有“汉明感梦”（据《牟子理惑论》第20章）、“伊存口授《浮屠经》”（据《三国志》裴松之注引鱼豢《魏略·西戎传》）、“楚王英奉佛老”（据《后汉书》卷42《楚王英传》）、“汉桓帝设佛老祠”（据《后汉书》卷30下《襄楷列传》）等等说法。当今学界则基本确定汉哀帝时佛教就已经传入中国。然而需要说明的是，汉代人理解佛教的方式是比附或说是附会。具体而言，就是用当时流行的黄老之学和神仙道术去译解印度传来的佛教典籍。

我国最早翻译过来的佛经是《四十二章经》，藏中本经标题云：“《佛说四十二章经》，后汉迦叶摩腾同竺法兰译。”《四十二章经》大量借用了汉代神仙道术的“道”的概念。如它把佛教称为“佛道”、“道法”、“释道”，把学佛叫“为道”、“行道”、“学道”，把佛教徒称为“道人”。其中还如此形容“阿罗汉果”：“阿罗汉者，能飞行变化，住寿命，动天地。”[①]“阿罗汉”，梵语 arhat，巴利语 arahant，小乘极悟之位名，指断尽三界见思之惑、证得尽智，而堪受世间大供养的圣者。一译为杀贼，指杀烦恼贼；二译为应供，指当受人天之供养；三译为不生，指永入涅槃、不再受生死果报。而《四十二章经》却把“阿罗汉果”描述为肉体飞升、长生不死的神仙境界。这显然是用当时的神仙道术来进行比附。再者，整个《四十二章经》强调“离

---

① 《四十二章经》，《大正藏》卷十七，第722页上。

欲去爱”以得“道”，“这近乎老庄式的修行主张反映了佛教在中土初传的特征”。[1] 这个特征就是附会、比附。

安世高本为西域安息国太子，于东汉桓帝时到达中国，译述佛经约二十年。他翻译的是小乘禅数之学的典籍，主要有《安般守意经》、《阴持入经》、大小《十二门经》、《修行道地经》等等。解释《安般守意经》的经名时，安世高说：“安为清，般为静，守为无，意名为，清净无为也。”[2] “清净无为”是黄老学和方士道术的追求。“安般守意”（Anapanasmṛti）是小乘禅法之一，为佛教禅观“五停心观”（包括不净观、慈悲观、因缘观、界分别观和数息观）之中的“数息观”，即坐禅时专心地数出息和入息的次数以使分散浮躁的散乱之心趋于安静，进入禅定意境。这里，安世高用“清净无为”解释“安般守意”，是一种比附。

支娄迦谶是般若学经典的译介者，曾经翻译《般若道行经》。他把梵文 tathata（“真如”）译为“本无”，后人在其基础上才更准确地将之译为“真如”或“实相”。时至汉代，中国本土还没有出现“真如”、“实相”的概念，所以支娄迦谶才以之与《老子》“有生于无”的观念相比附。“真如”是诸法脱离虚妄的真实本性，与《老子》宇宙生成论意义的“有生于无”迥异其趣，所以“本无”并不能准确地概括其意义。

东汉时期，佛经翻译家在翻译佛典时之所以进行机械比附，与当时译经特点有关。任继愈先生总结说：“东汉末年译经有以下四个显著特点：（1）译经者主要是外来僧，他们或是单译，或是合译，虽也有少量汉地僧人或居士参加，但只是从事辅助工作；（2）外来僧带来什么梵本经就译什么经，而且，大小乘佛

---

① 刘立夫：“论格义的本义及其引申”，台湾：《世界弘明哲学季刊》，1999年6月号。

② 安世高：《佛说大安般守意经》卷上，《大正藏》卷十五，第164页上。

教典籍同时被翻译流传，人们对二者未能区别，把它们都看作是释迦的教说；（3）以译经为主，著述和注释极少；（4）译经事业没有得到政府的直接支持，而是由民间地主阶级及其知识分子信徒资助进行。这些特点，是由于佛教尚处于传播的早期阶段所决定的，而以后随着佛教在社会上广泛深入传播，才发生一些新的变化。"① 由于佛教处于初传时期，外来的译经者没有中国文化的底蕴，中国少量的参与者也不了解佛教的基本精神。这样，佛经文本的"视界"和译经者的"视界"就几乎没有融合的区域，所以译经者能做的只能是机械比附。

（二）格义佛教

随着中土翻译过来的佛典数量的增多和译经者对中国文化了解的深入，加上翻译形式上译经和注释的同时进行，中国佛教进入了一个新的阶段——格义阶段。有人认为，佛教输入时就是"格义"佛教。② 这种说法是不准确的。上文已明，佛教输入时还没有达到"格义"的高度，只是机械地比附，仅仅停留于生搬硬套中国黄老之学和神仙道术的概念术语去附会佛经中的概念术语。在这期间，两者的内在蕴旨是毫不相涉的，两者的文化隔阂也没有得到思考更谈不上消除。"格义"佛教则从这种"附会的翻译"发展到"思考的翻译和解释"，它运用中国固有的与佛教有一定相似性的玄学概念术语去解释佛学的名相，重在名相文句的解析。日本学者镰田茂雄主张，魏晋佛教才是格义佛教。③

---

① 任继愈主编《中国佛教史》（第一卷），中国社会科学出版社 1981 年版，第 151 页。

② 何锡蓉："从'格义'方法看印度佛学与中国哲学的早期结合"，《上海社会科学院学术季刊》，1998 年第 1 期。

③ [日] 镰田茂雄著，郑彭年译，《简明中国佛教史》，上海译文出版社 1986 年，第 27—37 页；李霞也以整个魏晋佛教为格义佛教，参见"中国佛教解经方法的演变"，《中国哲学史》1998 年第 2 期。

这种说法也是不准确的。因为自“六家七宗”就已经不再限于作名相文句的解析，而是运用“得意”的方法进行思想义理层面的创造。这里有一个从语言到义理、从了解到创造、从媒介到融摄的深入过程。东晋时，鸠摩罗什在“味论”的指导下进行佛经翻译，基本正确地传达印度佛教原义，僧肇则进一步用中国的语言准确阐发“空”义。这表明他们已经超越了“格义”。因此，用“格义佛教”来概括整个魏晋佛教是不恰当的。

一般认为，“格义”方法起于竺法雅，[①] 根据在于《高僧传》竺法雅本传所载：“雅与康法朗等，以经中事数拟配外书，为生解之例，谓之格义。及毗浮、昙相等，亦辨格义，以训门徒。”[②] “事数”，“谓若五阴、十二入、四谛、十二因缘、五根、五力、七觉之属”，[③] 即佛学名相。“外书”指佛教经典以外的俗书，此处当指玄学的书籍，因为竺法雅生活的时代玄学正在盛行。汤用彤先生说：“‘格’就是‘度量’，‘义’就是‘名称’、‘项目’或‘概念’，因此‘格义’或‘拟配’便是比配观念或项目的一种方法或方案，或者是不同观念之间的对等，是一种很琐碎的处理。”[④] 笔者认为，“格义”不应是观念之间的对等，而应是概念之间的对等，因为“事数”是名相概念，与之对等的理应也是名相概念。“格义”正是想通过概念的互释而达到观念的交流，但就其本身来说，它只是名相分析的方法，用佛教术语

① 僧叡在《喻疑论》中曾说：“汉末魏初，广陵、彭城二相出家，并能任持大照，寻味之贤，始有讲次。而恢之以格义，迂之以配说。”（《出三藏记集》卷五，《大正藏》卷五十五，第41页中。）我们采用“竺法雅”之说，因为其中有对“格义”的定义。

② 梁·慧皎：《高僧传》卷四，《大正藏》卷五十，第347页上。

③ 徐震谔：《世说新语校笺》（上册），中华书局1984年版，第131页。

④ 汤用彤：“论‘格义’”，《汤用彤选集》，天津人民出版社1995年版，第411—412页。

说，它是一种“方便法门”。

东晋的道安就已经批评“格义”方法。“安曰：‘先旧格义，于理多违。’光曰：‘且当分析逍遥，何容是非先达？’安曰：‘弘赞理教，宜令允惬；法鼓竞鸣，何先何后？”[①] 这是道安与僧光的论辩。竺法雅和道安同事佛图澄，法雅比他年长。道安认为用“格义”方法分析佛教，与佛理违背之处甚多。僧光则认为应以宽容的态度看待“先达”，表明他也看到了“格义”的局限。道安反对“格义”，其高足慧远却运用“格义”。《高僧传》卷六载：“（远）年二十四，便就讲说。尝有客听讲，难实相义，往复移时，弥增疑昧。远乃引《庄子》为连类，于是，惑者晓然。是后，安公特听远公，不废俗书。”[②] 是说，慧远引用《庄子》进行“格义”，为俗众（“客”）解释“实相”的意思，取得了很好的效果，因此道安特许他使用“格义”。可见，“格义”在中国人理解佛教的过程中曾发挥过重要作用。

美国著名伦理学家麦金太尔说：“每一传统都体现某套特殊言语和行为之中，因而体现在某些特定语言和文化的所有特殊性之中。概念的发明、阐述和修正（通过这些概念，那些建立和继承传统的人才能理解这些）都不可避免地是在此种而非彼种语言里构想出来的概念。”[③]“格义”佛教就是这样，它面对的是两种特殊的言语和行为，所以它用“经中事数”去拟配“外书”以使佛教这套特殊的言语和行为在中土玄学的言语和行为的特殊情境中得到阐述和理解。

“格义”在文字分析的层面与玄学相涉，是佛教玄学化的前

① 梁·慧皎：《高僧传》卷五，《大正藏》卷五十，第355页上。

② 《高僧传》卷六，《大正藏》卷五十，第358页上。

③ ［美］阿拉斯戴尔·麦金太尔著：《谁之正义？何种合理性?》，万俊人、吴海针、王今一译，当代中国出版社1996年版，第485页。

奏。六家七宗试图解析《般若经》之“空”，但深受玄学义理的影响，故而建立了既不同于印度佛教又不同于中国哲学的般若学。这是佛教玄学化的深入发展。“格义”佛教是不同于“六家七宗”的。僧叡在《毗摩罗诘提经义疏序》中说：“自慧风东扇，法言流詠以来，虽曰讲肆，格义迂而乖本，六家偏而不即。性空之宗，以今验之，最得其实。炉冶之功，微恨不尽，当是无法可寻，非寻之不得也。”[①] 日本人安澄解释说：“格义者，约正言也。乖本者，已成边义也。六家者，空假名不空假名等也，偏而不即者，未依正义。”[②] “格义”佛教迂阔不实，违背佛教本旨，只着“边义”；六家之说则只是偏离了佛教主题，不着要害之处。“性空之宗”指什么，僧叡并没有说明。从背景来看，他从道安为师，在其所著《大品经序》里又有“亡师安和尚凿荒途以开辙，标玄旨于性空”[③] 的话，可知“性空之宗”当指道安之学。僧叡说道安的般若学仍然“炉冶之功，微恨不尽”，是说他还没有彻底把握般若中观学的核心理论。我们认为，僧叡的最大贡献在于他指出“性空”是最准确的佛教义理，因为这为后人研究佛教指示了方向。

（三）“六家七宗”的流行

自“六家七宗”，中国佛教进入了新的阶段。这时，中国的僧人开始尝试建立自己的佛学体系。

“六家七宗”是一种佛教文化思潮，旨在解释《般若经》之“空”。“六家”的名称最早见于僧叡《毗摩罗诘提经义疏序》，可是，“六家”到底是什么在此序中并没有揭晓。此外，较早的关于“六家七宗”的资料还有僧肇的《不真空论》。其中，僧肇

---

① 《出三藏记集》卷八，《大正藏》卷五十五，第59页上。

② 《中论疏记》卷三（之末），《大正藏》卷六十五，第93页上。

③ 《出三藏记集》卷八，《大正藏》卷五十五，第53页上。

批评心无宗、本无宗和即色宗三家，但没有提到其他几家，也没有“六家七宗”的名称。“六家七宗”的完整名称最早出现在南朝刘宋时昙济的《六家七宗论》中。然而，该论已经遗失。庆幸的是，梁代释宝唱的《续法论》曾经引用《六家七宗论》的一些资料，使得我们能够窥见其中一斑。

陈朝小招提寺僧释慧达《肇论序》载：“或六（缺‘家’字）七宗，爰延十二。”① 唐代元康疏解这句话说：

> “或六家七宗，爰延十二”者，江南本皆云六宗、七宗，今寻记传，是六家七宗也。梁朝宝唱作《续法论》一百六十卷云：宋庄严寺释昙济作《六家七宗论》，论有六家，分成七宗。第一本无宗，第二本无异宗，第三即色宗，第四识含宗，第五幻化宗，第六心无宗，第七缘会宗。本有六家，第一家分为二宗，故成七宗也。②

安澄《中论疏记》［此书作于日本延历二十年至大同元年，即唐德宗贞元十七年至宪宗元和元年（801—806年）］里也记载：

> 言六家者，梁释宝唱作《续法论》云：宋释昙济作《六家七宗论》。论有六义，分成七宗：一本无宗，二本无异宗，三即色宗，四心无宗，五识含宗，六幻化宗，七缘会宗。今此言六家者，于七宗中除本无异宗也。有人传云：此言不明。今应云：于七宗中，除本无宗名为六家也。③

---

① 慧达：《肇论序》，《大正藏》卷四十五，第150页中。

② 《肇论疏》卷上，《大正藏》卷四十五，第163页上、中。

③ 《中论疏记》卷三（之末），《大正藏》卷六十五，第93页上。

从上引两则资料来看，“六家七宗”的具体所指都是引自昙济《六家七宗论》。安澄记载了“六家”的两种说法：一、七宗中除去本无异宗为“六家”；二、七宗中除去本无宗为“六家”。但究竟哪种说法正确，我们已经不能判定。

现当代学者格外重视对“六家七宗”的研究。汤用彤先生将之归结为三派：“般若各家，可分三派。第一为二本无，释本体之空无。第二为即色识含幻化以至缘会四者，悉主色无。而以支道林为最有名。第三为支愍度，则立心无。此盖恰相当于《不真空论》所呵之三家。观于此，而肇公破异计，仅限三数，岂无故哉。”① 余敦康先生进而把这三派跟玄学的贵无、崇有和独化三家相对应，认为“既然玄学的分化和演变是围绕着有无本末问题即如何处理本体和现象的关系而展开，般若学继续玄学的讨论，其分化和演变也离不开这个轴心”②。傅云龙先生也认为：“‘六家七宗’思想实质的初步分析，可以看到，它们之间的某些思想分歧，实质上是魏晋时期玄学内部思想斗争的一种反映。”③ 洪修平先生对此观点提出异议：“我认为把玄佛的合流简单理解为派别之间的对应，既不符合学术思想发展的规律，也不符合当时的实际情况”，这样“实际上也就是把六家七宗的出现看作只是玄学发展过程的重复再现”，“真正从郭象的理论高度出发，把玄学推向一个新阶段的是僧肇的佛教哲学思想，而六家七宗的纷争则为僧肇哲学思想的出现作了必要的理论准备”。④

① 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，第 277 页。

② 余敦康：“六家七宗——两晋时期的佛教般若学思潮”，《中国哲学论集》，辽宁大学出版社 1998 年版，第 323 页。

③ 傅云龙：“佛教般若学‘六家七宗’略论”，《中国哲学史研究》1984 年第 1 期。

④ 洪修平：“也谈两晋时代的玄佛合流问题”，《中国哲学史研究》1987 年第 2 期。

本文赞成洪先生的观点。因为如果“六家七宗”的思想只是玄学思想的呼应，它们的发展规律只是与玄学大体类似，其在中国佛教史上也就没有什么价值，也不会受到人们的太多关注。所以，我们认为“六家七宗”出现的主要原因是佛教本身的发展规律所致，是“格义”佛教进一步深化的结果。

应该指出，依据现存史料，我们已经很难对“六家七宗”的本真精神做出唯一的解释。因此，本文并不试图对其中某家某宗的资料进行折中化的处理，从而认为某家某宗必然主张某种观点，而是对于同一家或同一宗的不同记载进行随文解释。

1. 本无宗

梁代宝唱《名僧传钞》卷十六《昙济传》载有本无宗的资料，其中说：

> （昙济）著《七宗论》，第一本无宗曰：如来兴世，以本无弘教，故《方等》深经，皆备明五阴本无。本无之论，由来尚矣。何者？夫冥造之前，廓然而已。至于元气陶化，则群像禀形，形虽资化，权化之本，则出于自然。自然自尔，岂有造之者哉？由此而言，无在元化之先，空为众形之始，故称本无，非谓虚豁之中能生万有也。夫人之所滞，滞在末有，苟宅心本无，则斯累豁矣。夫崇本可以息末者，盖此之谓也。①

昙济记述的第一家就是本无宗。它认为，如来兴世时就以“本无”弘扬佛教，所以佛教经典都是在阐明五阴（色、受、想、行、识）以“无”为本。因此，“本无”之论是佛教的一贯主张。“无”是元气成形之前的空廓无形的存在相状，而元气陶

① 梁·宝唱：《名僧传抄》，《续藏经》第一、三、四册。

化、万物禀性是一个自然而然的过程，没有创造者可言，所以说，“无”在元气陶化之先，“空”是万物的始端。如此，就可以说万法“本无”，但这并不意味着一无所有的“断灭无”能够生出万法，而是以“无”为万法的本体。世人总是拘滞于现象界的末有，而忽视本体的探究。懂得了万法“本无”的道理，就可以驱除这个系缚。显而易见，本无宗的思想中杂有本体论和宇宙生成论，既讲万物存在的根据，又讲万物的本源。“本无”是从存在根据的角度立论，具有本体论的特征。“元气陶化”、“先”、“始”等字眼则是从存在根源的角度立论，具有宇宙生成论的特征。这与般若中观学从万法存在本性（即“空”之实相）的角度立论的本体论是不同的，还没有达到“非有非无”的中道。

惠达《肇论疏》里也有本无宗的相关记载：

> 第三解本无者，弥天释道安法师《本无论》云：明本无者，称如来兴世，以本无弘教，故方等深经，皆云五阴本无。本无之论，由来尚矣。须得彼义为是。本无明如来兴世，只以本无化物。若能苟解无本，即思异息矣。但不能悟诸法本来是无，所以名本无是真，末有为俗耳。庐山远法师本无义云：“因缘之所有者，本无之所无。本无之所无者，谓之本无。本无与法性同实而异名也。”①

吉藏《中观论疏》亦云：

> 什师未至，长安本有三家义，一者释道安明本无义，谓无在万化之前，空为众形之始，夫人所滞，滞在末有，若宅

① 《肇论疏》卷上，《卍新纂续藏经》卷五十四，第59页中。

心本无，则异想便息。睿法师云：格义迂而乖本，六家偏而不即。师云：安和上凿荒以开辙，标玄旨于性空，以炉冶之功验之，唯性空之宗最得其实。详此意，安公本无者，一切诸法，本性空寂，故云本无。此与方等经论，什肇山门山义，无异也。[①]

安澄《中论疏记》引用《述义》中关于本无宗的资料：

《述义》云：释道安《本无论》云：如来兴世以本无弘教故，方等众经皆明五阴本无。本无之论由来尚矣。谓无在元化之前，空为众形之始。无人至所滞，滞在末有。若讬心本无即异想便息。[②]

唐代元康的《肇论疏》中说：

本无者下，第三破晋朝竺法汰本无义也。[③]

综合以上资料，我们可以得出有关本无宗的一些相关信息：(1) 本无宗的代表人物为道安。元康认为是竺法汰，其实是把本无异宗的竺法汰看成了本无宗的人物。(2) 道安著有《本无论》。(3)“本无”之论自如来弘教时就有。(4) 悟解了“无”的本体，不执著于“末有”的现象，虚妄幻想就会消失（这与道安早期的禅观思路是一致的）。(5) 惠达认为，慧远（334—416 年）的本无义也属于本无一派。(6) 吉藏从存在本性的角度

① 《中观论疏》卷二末，《大正藏》卷四十二，第 29 页上。

② 《中论疏记》卷三（之末），《大正藏》卷六十五，第 92 页下。

③ 《肇论疏》卷上，《大正藏》卷四十五，第 171 页下。

解析道安的“本无”，进而认为其本无之论与鸠摩罗什、僧肇的般若学性空之义没有区别（这是吉藏从自己的观点出发来理解本无宗的。其实，本无宗“与方等经论，什、肇山门义无异”的说法是不能成立的。如果真是这样的话，僧肇就不会批判本无宗）。（7）本无宗的基本命题：“无在元化之前，空为众形之始”。“前”、“始”是时间概念，用这两个词来表述的“无”和“空”就是时间上在先的一种本源，因而，这个命题就是宇宙生成论的命题。单就这一点，我们就可以断定，本无宗还没有理解般若学的“性空”真义。

2. 本无异宗

本无异宗是从本无宗中分化出来的，代表人物有两种说法：一竺法深，二琛法师。我们认为，“深”与“琛”可能是抄录时的笔误，所以二人可能是同一人。竺法深即竺道潜，字法深，在江南一带传播般若学，晋代孙绰《道贤论》将他比作竹林七贤中的刘伯伦。

安澄《中论疏记》记载：“本无异宗，其制论云：夫无者何也？壑然无形，而万物由之而生者也。有虽可生，而无能生万物。故佛答梵志，四大从空生也。《山门玄义》第五卷《二谛章》下云，复有竺法深即云：诸法本无，为第一义谛。所生万物，名为世谛。故佛答梵志，四大从空而生。”① “豁然”、“无形”都是对“无”的一种描述，这个“无”是“万物由之而生”的本源。《二谛章》中竺法深用一个“生”字说明第一义谛“无”和世谛“万物”之间的关系，是宇宙生成论式的表述，与般若中观学的主张是有距离的。

三论宗的吉藏法师记载琛（汤用彤先生说：“应作深。”）法师的观点说：“次琛法师云：本无者，未有色法，先有于无，故

① 《中观疏记》卷三（之末），《大正藏》卷六十五，第93页中。

从无出有。即无在有先，有在无后，故称本无。此是为肇公《不真空论》之所破，亦经论之所未明也。若无在有前，则非有本性是无，即前无后有，从有还无。经云：若法前有后无，即诸佛菩萨便有过罪。若前无后有，亦有过罪。故不同此义也。"[1]竺法深认为"本无"是"从无出有"、"无在有先，有在无后"。这种看法的宇宙生成论色彩非常鲜明，是违背般若性空的本旨的。因为般若学的"有"和"无"都是为了展示中道实相的一种言说方便，二者之间并没有前后的时间关系。"从无出有"、"无在有先，有在无后"等话语，在般若学看来都是"戏论"。

3. 即色宗

即色宗的代表人物是支遁。支遁，字道林，"林"有时被写作"琳"。他是"六家七宗"中最具名士风度的高僧，《道贤论》比之为竹林七贤中的向秀。《世说新语·文学篇》说："《庄子·逍遥篇》旧是难处，诸明贤所可钻味，而不能拔理于郭、向之外。……支卓然标新理于二家之表，立异义于众贤之外，皆是诸明贤寻味之所不得。后遂用支理。"慧皎《高僧传》载："遁尝在白马寺与刘系之等谈《庄子·逍遥篇》，……于是退而注《逍遥篇》"，王羲之向支遁请教《逍遥篇》的义理，"遁乃作数千言，标揭新理，才藻惊绝"。[2] 这些记载都可说明支道林曾与当时名士谈论玄理，并注《逍遥篇》，作《逍遥论》。[3] 从支道林的思想，我们可以看到玄学和般若学之间的紧密联系。

---

① 《中观论疏》卷二末，《大正藏》卷四十二，第29页上。

② 《高僧传》卷四，《大正藏》卷五十，第348页中、下。

③ 章启群博士说："刘孝标注中则明有'支氏逍遥论曰'字样。可见支遁之《逍遥论》应该有。而今人余嘉锡著《世说新语笺疏》，发现《经典释文逍遥游篇》音义引支遁注五条。故支遁作《逍遥游注》确为事实。"（章启群：《论魏晋自然观——中国艺术自觉的哲学考察》，北京大学出版社2000年版，第135页。）

吉藏在《中观论疏》里说即色宗有二家，即关内即色义和支道林的《即色游玄论》。汤用彤先生认为："所谓关内即色义，即有其义，亦仍祖述林道人之说也。"[①] 值得注意的是，吉藏主张僧肇所呵斥的即色宗就是关内即色义，而惠达、元康、光瑶、遵式、净源、文才、德清及安澄等人却都认为僧肇所呵斥的是支道林的即色义。所以在没有准确史料的证实下，我们要慎重对待吉藏的说法，不可轻易采用。

支道林写有《大小品对比要钞序》（"大小品"指当时流传的《放光般若》和《道行般若》），说明他曾经深研《般若经》。因此，支遁的即色义在"六家七宗"中也是最接近般若学中道空观的。然而，各种史料所载的支道林即色义是有出入的。兹分述于下，以明其梗概。惠达《肇论疏》是现存记载支道林即色义的最早文献：

> 第二解即色者，支道琳法师《即色论》云：吾以为即色是空，非色灭空。（汤用彤先生注："此引《维摩经》。《肇论·不真空论》引之为'色之性空，非色败空'。"《汉魏两晋南北朝佛教史》，第259页）此斯言至矣。何者？夫色之性，色虽色而空，如知不自知，虽知恒寂也。彼明一切诸法无有自性，所以故空，不无空。此不自之色，可以为有。只已色不自，所以空为真耳。[②]

意即，支道林认为客观物质现象（"色"）就是无自性的"空"，而不是等到客观物质现象断灭后才为"空"。因为物质现象的本性即是无自性的空，就像知不自知、虽知而不知一样。诸

① 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，第260页。

② 《肇论疏》卷上，《卍新纂续藏经》卷五十四，第59页中。

法没有自己的本质属性，没有不是空的。由各种因缘产生的物质现象可以说是“有”，但是其自己不是自己的存在根据，所以“空”才是物质现象的本真状态。《世说新语·文学篇》刘孝标注引《妙观章》说：“夫色之性也，不自有色。色不自有，虽色而空，故曰色即是空，色复异空。”也是说，物质存在自己不是自己的存在根据，所以是“空”，然而物质现象又有假有的存在，所以“色复异空”。傅云龙先生解释这段话说：“既然是虚假的存在，就只能是虚无，所以说‘色即是空’。这是问题的一个方面。另一方面，既然现存的一切现象就是空或者无，因此，即意味着在这些现象之外不复存在着另一个所谓的空或无，所以又说‘色复异空’。”[①] 我们认为，他对“色复异空”的解释不是很贴切。“色即是空”已经表示了“空”在现象之内，所以“色复异空”如果像他解释的那样，支遁再说“色复异空”就是多余的。元康《肇论疏》所引与上相仿，只是少了“色复异空”的话，所以只摘引如下，不作解释：“第二破晋朝支道林即色游玄义也。今寻林法师《即色论》，无有此语。然林法师集，别有《妙观章》。云：夫色之性也，不自有色，色不自色，虽色而空。”[②]

如前所述，吉藏分“即色”为二家：

> 第二即色义，但即色有二家。一者关内即色义，明即色是空者。此明色无自性，故言即色是空，不言即色是本性空也。此义为肇公所呵。肇公云：此乃悟色而不自色，未领色非色也。次支道林著《即色游玄论》，明即色是空，故言即

① 傅云龙：“佛教般若学‘六家七宗’略论”，《中国哲学史研究》1984年第1期。

② 《肇论疏》卷上，《大正藏》卷四十五，第171页下。

色游玄论。此犹是不坏假名而说实相，与安师本性空故无异也。[①]

吉藏认为，关内即色义主张"即色是空"，阐明了"色"没有自体，却没有揭示"色"的本性是"空"，这是僧肇所呵斥的即色义；支道林《即色游玄论》的"即色是空"，是"不坏假名而说实相"，与道安的"本性空"相同。我们认为，说支道林即色义与道安本性空相同是有问题的，正如罗颢先生所说："安公与支公同以因缘生法而释空，在哲学的方法论和本体论上有一致之处。然安公本无义偏于本体之形上层面，往往易与'末有'脱节而落'空'；支公却偏重现象的分析，落形而下而难于超越。"[②] 这种论断是精到的。吉藏认为道安的思想与鸠摩罗什、僧肇的思想是相同的，此处又说支道林的即色义与道安本性空无异，可推出他以支道林的即色义与僧肇的性空思想无异。正因为此，吉藏才得出肇公所说是关内即色义的结论。

与吉藏一样，安澄抬高了支道林的即色义：

> 第八支道林著《即色游玄论》云：夫色之性，色不自色，不自虽色而空。知不自知，虽知而寂。彼意明：色心法空名真，一切不无空色心是俗也。《述义》云：其制《即色论》云：吾以为即色是空，非色灭空，斯言矣。何者？夫色之性，不自有色。色不自有，虽色色而空。知不自知，虽知而寂。然寻其意，同不真空，正以因缘之色从缘而有，非自有故，即名为空，不待推寻破坏方空。既言，夫色之性不

① 《中观论疏》卷二末，《大正藏》卷四十二，第29页上。

② 罗颢："论中国早期般若学的产生与特质"，《中华佛学精神》，上海古籍出版社2002年版，第191页。

自有色，色不自有虽色而空，然不偏言无自性边，故知即同于不真空也。[①]

安澄主张，支道林的即色义与僧肇的“不真空”同义，都是认为客观物质现象由于因缘相待而有，不是自己产生，所以为“空”，而不是把物质破坏才成为“空”。他进一步说，物质的本性是无自性（自己不是自己的存在根据），这样虽色而空，然而即色宗不偏于讲“无自性”，所以说它与“不真空”的意思相同。安澄把即色宗等同于“不真空”，实际上是对即色宗的高估，从僧肇对即色宗的批判我们也可以得出这个结论。僧肇在《不真空论》中说:“即色者，明色不自色，故虽色而非色也。夫言色者，但当色即色，岂待色色而后为色哉？此直语色不自色，未领色之非色也。”[②] 是说，即色宗主张“色”无自性，所以虽是“色”而“非色”；真实的“色”本身就是“色”，依其自性而存在，而不是“色色”(使“色”成为“色”的因缘）才为“色”，所以“色”是不真实的。僧肇认为，即色宗只看到了“色不自色”而无自性的一面，而没有深入到“色”本身去体悟色即是空、色空不二，即是只从事法外部入手而没有深入事法内部去体会“色即是空”。僧肇对即色宗的批评是根据自己所见的材料。其实，从上文所引的史料来看，支道林已经提到“即色是空”。可是，般若中观学既讲“色即是空”，又讲“空即是色”。“色即是空”是认识论意义上的上求，“空即是色”是实践论意义上的下化。缘起的假色不能离开本体的性空，本体的性空亦不能离开缘起的假色。可惜的是，支道林的即色宗还没有认识到“空即是色”的维度。

① 《中论疏记》卷三（之末），《大正藏》卷六十五，第94页中。

② 《不真空论第二》，《大正藏》卷四十五，第152页上。

4. 识含宗

识含宗的代表人物是于法开。他是东晋名僧于法兰的弟子，对支道林的即色义表示不满（《高僧传》卷五《于法开传》说："每与支道林争即色义。"）关于识含宗的记载，见于吉藏《中观论疏》和安澄《中论疏记》。

吉藏的《中观论疏》云：

> 第五于法开立识含义。三界为长夜之宅，心识为大梦之主。今之所见群有，皆梦中所见。其于大梦既觉，长夜获晓，即倒惑识灭，三界都空，是时无所从生而靡所不生。难曰：若尔大觉之时便不见万物，即失世谛，如来五眼何所见耶？①

安澄《中论疏记》说：

> 第四于法开著《惑识二谛论》云：三界为长夜之宅，心识为大梦之主。若觉三界本空，惑识斯尽，位登十地。今谓以惑所睹为俗，觉时都空为真。②

三界是佛教所说众生存在的三类形态或生存的三种世界，包括欲界、色界和无色界。识含宗认为，三界万有为"心识"所含，所以把三界看成是"有"是一种错误的认识，是梦中所见。灭除这种妄识就会体悟到三界本来是空，空才是宇宙万物的真实相状。迷执时看到的是俗谛，觉悟时看到的是真谛。惑识灭尽之后，就会登位十地而成佛。这些思想与般若性空学有很大的不

① 《中观论疏》卷二末，《大正藏》卷四十二，第29页中。

② 《中论疏记》卷三（之末），《大正藏》卷六十五，第94页下。

同。般若性空学认为，万法包括心识之类的东西在内都是“非有非无”之“空”。

5. 幻化宗

幻化宗的代表人物是竺法汰的弟子道壹。吉藏的《中观论疏》云：“第六壹法师云：世谛之法皆如幻化。是故经云：从本已来未始有也。”[①] 意为，现象界的一切存在都如同“幻化”，是不真实的假有，从来没有真实的存在过。这与般若学有一些相近。然而，安澄记录的幻化宗思想是与般若学相违背的：“《玄义》云，第一释道壹著《神二谛论》云：一切诸法，皆同幻化，同幻化故名为世谛。心神犹真，不空是第一义。若神复空，教何所施？谁修道隔凡成圣，故知神不空。”[②] 世界万有如同幻化，所以叫做世谛。而“心神”是真的，是不空的第一义谛。这是认为色无心有，和识含宗有些相近，但尚未达到般若性空学的中道空观。

6. 心无宗

心无宗的代表人物是支愍度。支愍度年长于道安，据《祐录》记载，他在西晋惠帝时就有影响了。惠帝时支愍度主要在北方活动，东晋成帝时则前往江东传道。心无义就创立于江东传道之前。心无宗是“六家七宗”里最早出现的学派。《世说新语·假谲篇》曰：“愍度道人始欲过江，与一伧道人为侣，谋曰：‘用旧义往江东，恐不办得食。’便共立心无义。既而此道人不成渡。愍度果讲义积年。后有伧人来，先道人寄语云：‘为我致意愍度，无义那可立。治此计权救饥尔，无为遂负如来也。’”吕澂先生说：“这一记载是故事性的，真实性的程度如何，姑且不说，但是它反映了一些情况：第一，当时讲般若是相

① 《中观论疏》卷二末，《大正藏》卷四十二，第29页中。

② 《中论疏记》卷三（之末），《大正藏》卷六十五，第95页上。

当自由的；第二，讲般若的目的只是为了取得生活资料，为了博得名士们的欣赏，可以不惜随意主张。"[①] 我们认为，说当时讲般若相当自由是符合实际的，但是说讲般若的目的只是为了取得生活资料、博得名士们的欣赏，似乎贬低了心无宗。《世说新语·假谲篇》注引《明德沙门题目》曰："支愍度才鉴清出。"又注引孙绰《愍度赞》曰："支度彬彬，好是拔新，俱禀昭见，而能越人。世重秀异，咸竞尔珍。孤桐峄阳，浮謦泗滨。"可知，支愍度的学风与江东学风是相吻合的。这也是他能创立新义从而适应江东玄学思潮的原因，但支愍度作为一代名僧不可能为了"办食"而创立新义。有关新义和旧义的区别，《世说新语·假谲篇》刘孝标注说："旧义者：种智有是（'有是'疑为'是有'），而能圆照，然则万累斯尽，谓之空无，常住不变，谓之妙有。而无义者曰：种智之体，豁如太虚，虚而能知，无而能应，居宗至极，其唯无乎。""种智"即"一切种智"，是佛了知一切种种法的智慧。旧义认为，种智为有，圆照一切，能常住不变，所以是"妙有"，烦恼尘累灭尽才是空无，这个空无不关涉"种智之体"。"无义者"即支愍度，他已经抛弃旧说创立新义，认为"种智之体"（即心体）虚豁空无，正因为心体空无所以能知能应。旧义和新义的区别在于："种智之体"即"心体"是"妙有"还是"空无"。新义讲"种智之体，豁如太虚，虚而能知，无而能应"，与般若学对"般若"之用的论述相契合，但是并没有达到"非有非无"的中道，也没有体悟到客观万法的"空"之本性。

心无义曾经一度流行。《高僧传·竺法汰传》云："时沙门道恒，颇有才力，常执心无义，大行荆土。汰曰：'此是邪说，应须破之。'乃大集名僧令弟子昙壹难之，据经引理，析驳纷

---

① 吕澂：《中国佛学源流略讲》，第47页。

纭。恒拔其口辩，不肯受屈，日色既暮，明旦更集。慧远就席攻难数番，问责蜂起，恒自觉义途差异，神色微动，尘尾扣案，未即有答。远曰：'不疾而速，杼柚何为。'坐者皆笑，心无之义，于此而息。"[①] 文中记载，道恒所执心无义在昙壹、慧远等人的辩难下而消亡。当今学人对此问题很是关注。陈寅恪先生考证这场辩论发生在永和十一年（355）。[②] 汤用彤先生则认为《高僧传》所载并非史实："盖《祐录》十二陆澄《法论目录》载有下列二条：《心无义》，桓敬道，王稚远难，桓答。《释心无义》，刘遗民。据此则桓玄及刘程之俱为宗心无义者，且在道恒之后也。又《中论疏记》引宋僧弼《丈六即真论》曰，圣人以无心为宗，云云。则僧弼或亦用心无义者乎。"[③] 桓敬道即桓玄，《晋书》云："元兴三年（404）五月壬午，督护冯迁斩桓玄于貊盘洲。"又载："［冯］迁遂斩之，［玄］时年三十六。"[④] 可知，桓玄生于369年，在道恒、慧远之辨（355）14年之后，他提倡心无义的时间应该更晚。又刘遗民是东晋末年人，僧弼是宋时人，二人仍然主张心无。综合上述，我们认为心无义并没有随着道恒的辩论失败而消亡。

关于心无宗义理方面的文献除《世说新语》外，较早的则是僧肇的《不真空论》："心无者，无心于万物，万物未尝无。此得在于神静，失在于物虚。"[⑤] 即，心无宗主张"心"对外在的客观事物不能执著，外在的客观事物也不是无。僧肇认为，心无宗的正确之处是能使人心神安静，偏失之处在于没有看到事法

① 《高僧传》卷五，《大正藏》卷五十，第354页下。

② 陈寅恪：《支愍度学说考》，《金明馆丛稿初编》，上海古籍出版社1980年版，第160页。

③ 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，第268—269页。

④ 《晋书》卷十《安帝纪》，第257页；卷九十九《桓玄传》，第2601页。

⑤ 《不真空论第二》，《大正藏》卷四十五，第152页上。

之空。惠达《肇论疏》也记载心无宗的主张者及观点：

> 第一解心无者，竺法温法师《心无论》云：夫有，有形者也。无，无像者也。有像不可言无，无形不可言有。而经称色无者，但内正（疑为"止"）其心。不空外色，但内停其心。令不想外色，即色想废矣。①

惠达以竺法温主"心无"（吉藏、安澄与之同），与《世说新语》和元康以支愍度为心无义的代表不同。吉藏《中观论疏》载：

> 第三温法师用心无义。心无者，无心于万物，万物未尝无。此释意云，经中说诸法空者，欲令心体虚妄不执，故言无耳。不空外物，即万物之境不空。肇师详云，此得在于神静，而失在于物虚。破意云，乃知心空而犹存物有。此计有得有失也。②

这与僧肇所记在义理层面上是基本一致的。心无宗的观点集中在两点：（1）不空境色，认为万法是实有而非虚无的，即不否认外在客观世界的存在；（2）空心，即其所谓"心无"，就是说心体（认识主体）对客观世界的认识对象不起妄执，"应物而无累于物"（王弼语），以使心体得以清净。

安澄《中论疏记》云："《山门玄义》第五云：第一释僧温，著《心无二谛论》云：'有，有形也；无，无像也。有形不可无，无像不可有。而经称色无者，但内止其心，不空外色。此壹

---

① 《肇论疏》卷上，《卍新纂续藏经》卷五十四，第59页上、中。

② 《中观论疏》卷二末，《大正藏》卷四十二，第29页上、中。

公破。反明色有故为俗谛，心无故为真谛也。'《不真空论》云：'心无者，无心于万物，万物未尝无。'《述义》云：'破竺法温心无义。'《二谛搜玄论》云：'晋竺法温法师，为释法琛法师之弟子也。其制《心无论》云：夫有，有形者也。无，无象者也。然则有象不可谓无，无形不可谓有。是故有为实有，色为真色。经所谓色为空者，但内止其心，不滞外色。外色不存，余情之内，非无而何？岂谓廓然无形而为无色者乎！'高僧中沙门道恒执心无义，只是资学法温之义，非自意之所立。后支愍度追学前义。"① 安澄所记与其他文献不同的地方是：第一，以色有为俗谛、心无为真谛；第二，讲心无义的传承为法温——道恒——支愍度。第一点属实与否，我们无从确定。第二点则是有待商榷的。陈寅恪先生曾考证心无宗起于支愍度，"以法蕴、敏度、道恒三人之时代先后言之，敏度似无从他人追学心无义之事。《世说新语》所载，虽出于异党谤伤者之口，自不可尽信。独其言敏度自立新义，非后所追学，则似得其实也。"② 汤用彤先生也说："竺法蕴乃深公弟子，为支愍度晚辈。而法汰则在兴宁三年顷至江陵。与道恒争心无义。以此推之，愍度之年代最早。故此义应为其所创。"③ 笔者赞同二位先生的观点。

心无宗主张"心无色有"，只空心体而不空外物，与般若学真精神不符。般若学不但否定心体的执著，而且主张心色二法的本质都是非有非无之"空"。

7. 缘会宗

缘会宗的创立者是于法兰的弟子于道邃。吉藏云："第七于道邃，明缘会故有，名为世谛。缘散故即无，称第一义谛。难

① 《中论疏记》卷三（之末），《大正藏》卷六十五，第94页中。

② 《支愍度学说考》，《金明馆丛稿初编》，第160页。

③ 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，第267—268页。

云：经不坏假名而说实相，岂待推散方是真无。推散方无，盖是俗中之事无耳。”[1] 缘会宗主张，因缘会合是有，有是世谛；因缘离散就变成无，无是第一义谛。吉藏依据“不坏假名而说实相”的理论，认为不应是推散后才是真无，因为“推散方无”的“无”是世俗法的“无”，而不是作为万法本质的“无”，万法本质的“无”体现于幻有之中。日人安澄《中论疏记》云：“第七于道邃著《缘会二谛论》云：缘会故有，是俗。推拆无，是真。譬如土木合为舍，舍无前体，有名无实。故佛告罗陀，坏灭色相无所见。”[2] 安澄所说与吉藏大同小异。缘会宗以佛教的“缘起”理论立说，但它的缘起论还很粗浅，没有达到般若学的中道空观。因为缘会宗以“缘会故有”为俗谛，“缘散故无”为真谛，而般若学的俗谛是“有”、“无”的世俗之法，真谛是“非有非无”的中道空。

综上可知，“六家七宗”是顺着佛教的发展理路，超脱“格义”方法的局限，而尝试建立佛学体系。然而，它们并没有达到般若中观学的高度。这一方面与玄学的影响有关，[3] 另一方面则与经典传译的不足有关。其间，鸠摩罗什尚未译出龙树的《中论》、《十二门论》和提婆的《百论》。所以，“六家七宗”没有条件领会般若学的真精神。至僧肇，中观学派的三论已经译出。而且，他还直接参与了鸠摩罗什的译经活动。这样，他就能准确地把握般若中观学的思想精髓，进而完成《肇论》的创作。

---

① 《中观论疏》卷二末，《大正藏》卷四十二，第 29 页中。

② 《中论疏记》卷三（之末），《大正藏》卷六十五，第 95 页上。

③ “六家七宗”不同程度地融合玄学理论于自身，如本无宗对玄学贵无论的融合，心无宗对崇有论的融合，即色宗对郭象独化论的融合等等，前人多有论述，只是有人夸大了玄学的作用，排除这个弊病，这些成果足以说明玄学对般若学的影响，也可以说是佛教玄学化。

第二章　《肇论》思想意旨——“空”

《肇论》是僧肇最主要的著作，其思想集中体现于此。现在通行的《肇论》版本以《宗本义》冠首，接下来依次是《物不迁论》、《不真空论》、《般若无知论》、《刘遗民书》、《释僧肇答》、《上秦王表》和《涅槃无名论》。然而，这个排列不是依据《肇论》各篇的写作次序而来，而是后人根据自己对各篇内容的理解编排而成。从现存资料可以看出，这个通行版本的形成有一个过程。《法论目录》录有《不真空论》、《涅槃无名论》、《般若无知论》和《物不迁论》，分列在法性集、觉性集、般若集和物理集之中。[①] 该目录是刘宋明帝（466—473）时陆澄所编，其中分列《肇论》各篇，说明刘宋时还没有《肇论》的集成本。梁代的慧皎撰有《高僧传》，其中以大量篇幅介绍《般若无知论》及与之相关的《刘遗民书》、《释僧肇答》，对《不真空论》、《物不迁论》则只是提及题目，着笔最多的是《涅槃无名论》。这表明，慧皎最重视《涅槃无名论》。之所以如此，与南北朝时涅槃佛性学被誉为“显学”有关。但是，《高僧传》里还没有出现“肇论”一词。“肇论”一词最早见于惠达《肇论疏》。惠达《肇论疏》没有《宗本义》一篇，以《涅槃无名论义记》为首，下面依次是卷上

---

① 《法论目录》，《出三藏记集》卷十二，《大正藏》卷五十五，第83页上、中，第85页上。

(《表上秦主姚兴》、《涅槃无名论》之“九折十演”、《不真空论》)和卷中(《般若无知论义私记下》、《隐士刘遗民问无知论》、《肇法师答刘遗民书》、《物不迁论》)(这个排列是有问题的，后文详考)。可见，惠达仍然以《涅槃无名论》为重，与通行本《肇论》不同。通行的《肇论》排列出现在唐代元康的《肇论疏》里。可是，学界并没有对这个排列是否是元康所做进行充分的分析和论证。元康《肇论疏》中屡次提到《肇论》古本，说明他见到过《肇论》的其他本子。《肇论》古本是哪个版本？是不是惠达的《肇论疏》？如果不是惠达《肇论疏》，其排列是否和通行本相同？这些问题，都没有直接的史料可以证明。日本学者塚本善隆提出两种猜测：（1）南朝梁、陈时代由三论宗学人编纂成通行本《肇论》；（2）陈代小昭提寺的慧达将四篇论作编纂在一起。[①] 然而，塚本善隆氏也没有提出有力证据，还只是限于猜测。所以，他的说法只能作为参考。通行本《肇论》形成时间的确定还有待新史料的发现。

第一节 僧肇的般若思维方法

方法论是新哲学体系建立的关键，前文已有论述。僧肇建立“空”的理论体系也取决于新思维方法的运用。但是，他的思维方法并非中国本有，而是取源于印度佛教中龙树中观学的般若思维方法。

在印度，《般若经》流行之后，般若思维方式逐渐成为佛教体察事物的基本模式。然而，它并不是一种单一的方法，而是一整套方法论体系，包括中道思想、无分别观念、二谛理论、遮诠

① ［日］塚本善隆：《仏教史上における肇論の意義》，《肇论研究》，日本：京都大学人文科学研究所、法藏馆 1955 年版，第 102—121 页。

法（即否定形态的思维方法）和空的观念等五个方面。[①] 从僧肇的著作看，这些思维方法已经深植其中。

一　中道思想

中道，梵语 madhyamaˆ - pratipad。佛教界对中道的认识是不同的，诸乘诸宗都以中道为最高真理，但释义却有很大差别。小乘阿含教的中道是一种德行，以远离苦乐两边的偏颇生活态度而行“八正道”，进而获得智慧、趣入菩提涅槃。阿含教又以观十二因缘之理而舍常见与断见、有见与无见等偏颇之见为中道，或以“此有故彼有，此生故彼生”的缘起法离于有、无等边为中道。以中道为德行是释尊初转法轮时所说，是实践意义上的中道，以中道为离“边见”则是思想意义上的中道。大乘中观学派讲“八不中道”，亦称“八不缘起”、“八不正观”。即是以生、灭、断、常、一、异、去、来等八种邪见总摄人们认识世界时的虚妄“边见”、“戏论”，并依缘起之理加以破斥，息灭诸“戏论”，显示性空实相。僧肇的中道思想就是承自中观学。不同的是，中观学般若思维的核心是中道思想，而僧肇般若思维的核心则是空的观念。

僧肇证悟了不堕于“有”、“无”、“动”、“静”等“边执见”的中正之道，从而得出诸法是“非有非无”、“非动非静”的“空”之实相的结论。早在唐代，三论宗的元康法师就已发现僧肇的这种中道思维：“寻此有无之言下，……寻此语意，是明非有非无中道耳。”[②] 但是，元康并没有深入探讨。我们则就此问题进行较为详细的分析。《不真空论》说：“虽有而无，所谓非有；虽无而有，所谓非无。”意即，说万法是“有”，它们

① 姚卫群：《佛教般若思想发展源流》，北京大学出版社 1996 年版，第 1 页。

② 《肇论疏》卷上，《大正藏》卷四十五，第 173 页下。

又不会恒常存在，早晚会变成“无”，所以它们是“非有”；说万法是“无”，它们又有假有的存在，所以它们又是“非无”。在僧肇看来，“有”、“无”都是“边见”，不能达致“空”之实相，“非有非无”的中道才是体悟实相的正道。《不真空论》又说：“然则万法果有其所以不有，不可得而有；有其所以不无，不可得而无。何则？欲言其有，有非真生；欲言其无，事象既形。象形不即无，非真非实有。然则不真空义，显于兹矣。”万法“不有”、“不无”都有原因。“有”不是“真生”，所以是“非有”；“事象”已经形成，所以是“非无”。如此，“不真空”之义就显现出来了。“不有”、“不无”的原因是什么呢？僧肇解释说：“《中观》云：‘物以因缘故不有，缘起故不无。’寻理即其然矣。”[①] 可知，原因在于“缘起”之理。因缘条件和合，事物就会产生；因缘条件散灭，事物就会消失。产生为“有”，是“非无”；消失为“无”，是“非有”。既是“非有”，又是“非无”，此即中道。僧肇进一步运用这种思维方法分析般若：“然其为物也，实而不有，虚而不无，存而不可论者，其唯圣智乎！”般若不是世俗之智，不落“有”、“无”之境，而是超越于经验的“有”、“无”，是“非实非虚”、“非有非无”的。这是中道思维的运用。般若之所以是“非有非无”的，是因为：“欲言其有，无状无名；欲言其无，圣以之灵。圣以之灵，故虚不失照；无状无名，故照不失虚。”[②] 即，说般若是“有”，它却没有形状没有名称，“般若”这个名称只是强加于其上。说般若是“无”，圣人却是因为有了般若智才得以成为圣人。圣人以之成圣，所以般若虽然是虚寂的，却有观照真谛的功用。般若没有形状没有名称，所以虽然具有观照真谛的功用，但并没有失去其虚

① 《不真空论第二》，《大正藏》卷四十五，第152页中、下。

② 《般若无知论第三》，《大正藏》卷四十五，第153页中。

寂的本质。般若没有形象名称可寻，所以是“非有”，而它又有鉴照的作用，所以又是“非无”。《答刘遗民书》云：“是以闻圣有知，谓之有心；闻圣无知，谓等太虚。有无之境，边见所存，岂是处中莫二之道乎？”① 即，说圣人“有知”、“无知”都是不可以的，因为这是说“有”说“无”的边见。“有”、“无”属于经验界、现象界，不是无差别的中道。《涅槃无名论》中论述“涅槃”时也以中道为原则。论中说：“然则涅槃之道，不可以有无得之，明矣。而惑者睹神变因谓之有，见灭度便谓之无。有无之境，妄想之域，岂足以标榜玄道，而语圣心者乎？”② “有”、“无”是妄想戏论，不能用它们拟议圣心。涅槃大道也不可以通过“有”、“无”得到，只能用中道思维去感悟。《物不迁论》也体现了中道思维的运用。然而，该论不谈“非有非无”，而说“非动非静”。它开篇便说：“夫生死交谢，寒暑迭迁，有物流动，人之常情，余则谓之不然。”佛教本以“诸行无常”为三法印（诸行无常、诸法无我、涅槃寂静）之一，认为一切由因缘所生的有为法都是生灭变异、不可常住的。僧肇却反其道而行之，否定人之常情。然而，他并不是主张一切皆常（静），其目的为了同时破除人们对“无常”（“动”）和“常”（“静”）的执著。《物不迁论》说：“夫人之所谓动者，以昔物不至今，故曰动而非静。我之所谓静者，亦以昔物不至今，故曰静而非动。”在僧肇看来，对“昔物不至今”这同一现象可以做出完全相反的解释，既可以说它是“动”，也可以说它是“静”。这样，“动”、“静”就都是必须破除的偏执之见，是体悟“性空”之理的障碍。因此，他对二者都加以驳斥：“是以人之所谓住，我

① 《大正藏》卷四十五，第156页中。

② 《涅槃无名论第四》，《大正藏》卷四十五，第158页下。

则言其去；人之所谓去，我则言其住”。[①] 此即是说，为破除人们对静（“住”）的执著，我要说动（“去”），为破除人们对动（“去”）的执著，我则说静（“住”）。如此，“非动非静”的中道才是正确的思维。

世俗的认知法在否定了一方之后，就不会再否定与之相反的另一方，而中道思维却同时否定两个截然相反的概念，如“有”、“无”、“动”、“静”等，这样做就能超越世俗的认识法而臻至实相。僧肇正是在这种思维模式下使“空”之实相得以澄明。

二 无分别观念

无分别观念是相对于世俗认识而言的，指世间一般言语概念不能分别诸法的实相。在这种思维中，诸法不过是假名，人们对诸法的认识也不过是虚妄幻想。诸法实相是言语道断、心行处灭的，是无分别法。这种无分别法只能由无分别智去体认。无分别智是舍离主客观之相而达到平等的真实智慧，是菩萨于初地入见道时，缘一切法的真如实相，断离能取与所取的差别，境智冥合，平等而无分别的智慧。

僧肇采用了无分别观念。他所谓的“空”之实相，远离一切差别之相而不可分别，所以世俗分别之心不能称其体性，只有远离一切情念分别的无相真智才能与之相冥符。僧肇接受无分别观念与老庄玄学的“言不尽意”有关，但直接来源是中观学。在中观学看来，生、灭、常、断、一、异、来、出等分别只能触及事法的表层，而不能深入事法的本质，所以必须用“不”字去掉这些分别，而主张无分别。

《不真空论》说：“以物物于物，则所物而可物；以物物非

---

① 《物不迁论第一》，《大正藏》卷四十五，第151页上、下。

物，故虽物而非物。是以物不即名而就实，名不即物而履真。然则真谛独静于名教之外，岂曰文言之能辨哉？然不能杜默，聊复厝言以拟之。"[①] 用"物"这个名称加之于"物"（此"物"为具体的存在物），则凡所被指称的都可以称为"物"；用"物"这个名称加之于"非物"（此"非物"为事物的实相），则被指称的"非物"仍然不是"物"。也就是说，物不是由于有了"物"之名就符合"物"之实，名也不是由于加给了物就成为真实的。因为实相之真谛是无分别法，是超越于名言的诠表功能的。但僧肇没有把这种无分别观念推向极端，因为那样有违于中道，所以他又主张假借名言来比拟"真谛"，即所谓"厝言以拟之"，然而这只是一种方便法门。《般若无知论》中的无分别观念主要体现在两个方面：一是般若为无分别法，是言语道断、心行处灭的，不能用言语概念来分别、判断；二是般若作为佛教的最高智慧本身就是一种根本无分别智，舍离主观、客观之相，断离能取、所取的差别。关于第一方面，《般若无知论》说："然则圣智幽微，深隐难测，无相无名，乃非言象之所得。""存而不可论者，其唯圣智乎。""圣智"即是"般若"，它不是实体，没有形象和名称，世俗的言论思虑不能得。关于第二方面，《般若无知论》说："般若体性清净，本无惑取之知。"[②] 即般若的体性清虚净明，没有虚妄分别的世俗之知。《涅槃无名论·开宗第一》也说："曰有余无余者，良是出处之异号，应物之假名耳。"无余涅槃指生死因果都已经断绝，不再受生于三界。有余涅槃指生死的原因已经断灭，但是果报身还留在世间。有余无余涅槃超越了有为和"四流"（见流、欲流、有流、无明流），所以形下层面的言语

① 《不真空论第二》，《大正藏》卷四十五，第 152 页上。

② 《般若无知论第三》，《大正藏》卷四十五，第 153 页上、中、下。

是不能描述的，“有余”、“无余”的名称也只是假名。《涅槃无名论·位体第三》又说：“名也，极于题目；形也，尽于方圆。方圆有所不写，题目有所不传，焉可以名于无名，而形于无形者哉?”① 是说，名言的功效只能局限于某一论题之内，形象的描绘只能局限于方圆等形式之中。而涅槃是超乎论题与方圆的局限的，所以世俗观念不能分别。

由上可知，僧肇所说的“真谛”、“般若”和“涅槃”等都是“空”之实相，是处于形上的不可说之域的。在他看来，世人用世俗的名言对之加以分别的做法是不恰当的。因为世俗的名言属于经验界、现象界，而“空”之实相属于超越界、形上界。经验现象界的事物是有限的、相对的，而超越形上界的事物是无限的、绝对的。用有限的、相对的名言去指称无限的、绝对的实相，在逻辑上是不周延的。

僧肇的无分别观念涉及语言和本体的关系问题。语言作为符号系统，是人类的主观创造，它由能指和所指两极构成。语言的所指是被动存在结构，它的量随着人类活动经验的积累而增长。语言的能指是能力系统结构，如列维—斯特劳斯所说，从它起源时起，就难以与所指完全吻合。西方哲学基于主客对立的思维模式，非常看重语言，现代西方哲学甚至发生了语言学的转向。诠释学大师伽达默尔就认为，没有语言的表达，根本不能达到理解。然而，即使在这种传统的强大惯性下，有的哲学家还是看到了语言的局限性。如前期维特根斯坦所说：“能显示出来的东西，不能说出来”，哲学中正确的方法是：“除了可说的东西，即自然科学的命题——也就是与哲学无关的东西之外，就不再说什么，而且一旦有人想说某种形而上学的东西时，立刻就向他指明，他没有给他的命题中的某些记号以指谓”，“对于不可说的

---

① 《涅槃无名论第四》，《大正藏》卷四十五、第157页下，第158页中。

东西我们必须保持沉默”。[①] 皮亚杰评价拉康时也说：“拉康从语言学结构主义和已知数学模式得到启发，力求抽绎出一些新的转换结构，来实现这种似乎没有可能的企图：把无意识界的非理性的东西和内心象征的无法表达的东西，纳入到在正常情况下用以表达可言传事物的言语模子中去。”[②] 这里，“无意识界的非理性的东西和内心象征的无法表达的东西”就是对语言局限性的认识。当然，维特根斯坦和皮亚杰的说法与僧肇的无分别观念有很大的差距。最基本的不同就是僧肇以否定世界存在的真实性为前提，而维特根斯坦和皮亚杰并不否定客观世界的真实存在。但是他们之间的理论相似性至少表明了一点，即理性的语言与形上的本体之间存在着相互排斥的紧张的一面。德国哲学家康德把世界分为“现象”和“物自体”，并进而规定了理性认识的限度，认为理性只能认识“现象”，不能认识“灵魂”、“世界”、“上帝”这三个“物自体”，“物自体”只能是信仰所承认和可能达到的。他说：“我曾不得不抛弃认识，以便让信仰有个地盘；形而上学的独断论，即形而上学里那种不对纯粹理性进行批判就盲目前进的偏见，乃是一切不信仰的真正源泉，不信仰是违反道德的，在任何时候都是极其独断的。”[③] 康德看到了科学的限度：科学解决不了道德、信仰问题。在他那里，科学与宗教、道德分属于两个领域，科学属于“思辨理性”，宗教、道德属于“实践理性”，而“实践理性”高于“思辨理性”，这样，“思辨理性”的认识限度就体现出来了。于此可知，中西哲学都曾对理性认识的无限

---

① ［奥］维特根斯坦：《逻辑哲学论》，商务印书馆 1999 年版，第 49 页，第 104—105 页。

② ［瑞士］皮亚杰：《结构主义》，倪连生、王琳译，商务印书馆 1984 年版，第 61 页。

③ ［德］康德：《纯粹理性批判》第二版序，见北京大学哲学系外国哲学教研室编译《西方哲学原著选读》下卷，商务印书馆 1982 年版，第 248 页。

性发生过质疑。

三　二谛理论

二谛理论指俗谛和真谛，是思维事法的既对立又统一的两种路径。俗谛，即迷情所见的世间事相；它顺应凡俗迷情之法，所以是俗；然而，它又是凡俗法的道理，决定而不动，所以是谛。真谛，即圣智所见的真实理性；它远离虚妄，所以是真；它的理也是决定而不动的，所以是谛。早在《奥义书》里，二谛就是一种方法，但只是应用于对“梵天”的说明。僧肇则已经把二谛理论的思维方法融入他的佛学体系。

《不真空论》引《中论》说：“诸法不有不无者，第一真谛也。”僧肇认为，“有”、“无”是世俗谛，“非有非无”才是真谛。在此基础上，他强调真俗二谛是“不二”的，即无差别的：“故经云：‘真谛俗谛，谓有异耶？’答曰：‘无异也’。此经直辩真谛以明非有，俗谛以明非无。岂以谛二而二于物哉？”[①] 即真谛表明“非有”，俗谛表明“非无”，“非有”、“非无”中道不二，所以真俗二谛亦是不二的。《物不迁论》说：“夫谈真则逆俗，顺俗则违真。违真故迷性而莫返，逆俗故言淡而无味。缘使中人未分于存亡，下士抚掌而弗顾。近而不可知者，其唯物性乎。然不能自已，聊复寄心于动静之际。岂曰必然，试论之曰。”[②] 真谛和俗谛是相违的，谈论真谛则忤逆俗谛，这种言论会让人觉得索然无味；顺应俗谛则违背真谛，世人就会迷执而不悟。“物性”即“空”之实相是不可测知的，但是为了引导俗人必须“试论之”。因为虽然真谛只可以契证而不可以言说，但是不说世人就不会明白，所以必须借助俗谛的言语概念去引导他

---

① 《不真空论第二》，《大正藏》卷四十五，第 152 页上、中。

② 《物不迁论第一》，《大正藏》卷四十五，第 151 页上。

们。鉴于此，僧肇提出用“寄心于动静之际”的方法去体悟“空”之实相。“际”是边缘的意思。“动静之际”就是既不离开“动”、“静”的俗谛层面，又不执著于此，而是同时对“动”、“静”的边缘即超越于“动”、“静”的真谛有所关照。这是一种鲜明的真俗不二观念。《涅槃无名论·超境第五》说：“无名曰：有无之法，诚以法无不该，理无不统。然其所统，俗谛而已。”元代的文才法师对这句话做了如下疏解：“有无虽宽收一切，但不收真谛。”① “有”、“无”含摄经验现象界的一切法、一切理，然而这些法、这些理只是俗谛之法、俗谛之理，涅槃没有被统括进来，因为它是“非有非无”的真谛。僧肇接着引用佛经证成自己的观点：“经曰：真谛何耶？涅槃道是。俗谛何耶？有无法是。”涅槃是超越于有无之境的，是真谛，有无只属于相对的境界，不过是俗谛而已。然而，涅槃真谛并不是完全脱离俗谛。涅槃超越于有无之境，应理解为“非有非无”，是“既出有无，又不离有无”，而并不是说在有无之外另有一个可以称为涅槃的东西。如果是这样的话，那么涅槃就落入了“有”域，属于俗谛而不是真谛了，即所谓“体其非有非无，岂曰有无之外，别有一有可称哉”。②

四　遮诠法

遮诠法，与表诠法相对。它是对事物不从正面作肯定的论述，而从反面作否定的论述，亦即不是直接描述对象的属性，而是通过否定对象所不具有的属性来显示对象属性的一种方法。这种方法不说事物是什么，而是说事物不是什么，正是在这“不是什么”中来彰显事物“是什么”。遮诠法是僧肇方法论体系的

---

① 《肇论新疏》卷下，《大正藏》卷四十五，第235页下。

② 《涅槃无名论第四》，《大正藏》卷四十五，第159页上、中。

重要组成部分。通过这种方法，他“破邪显正”、“破相显性”，“以破为立”。具体言之，就是破“有”、“无”、“动”、“静”等世俗之“相”，显“空”之“性”。宋代的净源法师曾经分析僧肇使用遮诠法的原因。他在《集解题辞》中说：“昔者论主生于姚秦，遮诠虽详，表诠未备。”① 意即，僧肇生活的姚秦时代，遮诠方法很多，表诠方法还不完备，这种环境影响他采纳遮诠法。净源说姚秦时“遮诠虽详，表诠未备”，是看到了当时流行的主要是《般若经》以及研究《般若经》的“六家七宗”。这是从外部因素入手进行的分析，有一定的合理性。但是，净源的说法是不准确的。僧肇的遮诠法固然和外部环境的影响有关，而直接来源却是中观学。

遮诠法充斥整部《肇论》。《肇论》四篇的题目就已体现了这一思维方法，如《物不迁论》、《不真空论》、《般若无知论》、《涅槃无名论》。《肇论》中对主要问题的论述更是无不采用遮诠法。如《物不迁论》中说“动而非静”、“静而非动”、“言去不必去”、“称住不必住”，“不动”、“不来”等；《不真空论》中说“非有非真有，非无非真无”、“诸法亦非有相，亦非无相”、“诸法不有不无”等；《般若无知论》中说“般若无所有相，无生灭相”、“般若无所知，无所见”、“圣心无知，故无所不知”、“无当则物无不当，无是则物无不是”等；《涅槃无名论》中说“涅槃非有亦复非无”、“无相无名，无名无说，无说无闻”、“圣人无为而无不为”等。如上所示，僧肇倾向于用“非”、“无”、“不”等否定词汇来表达自己的观念，不是说“不”，就是说“非”、“无”。在他看来，人们对于事物的正面论述总是不彻底的、有局限性的，抓不住事物的本质，论及的总是事物的表面相状，而且往往会顾此失彼。也就是说，事物本质是不能采用正面

① 《肇论中吴集解》卷下，罗振玉辑《宸翰楼丛书》影印宋刻本，第28页。

的方式去把握的，因为任何肯定的描述只能抓住事物的一面，只是对事物的片面认识，而达不到对事物的全面理解，因而是虚假不真的。所以，只能采用遮诠法，在排除了对事物的虚假认识之后再去把握事物的本质——“空”。离开了遮诠法，人们将无法体悟事物的本质。再者，用表诠法只能肯定一边，如果是“有”，就不能同时是“无”，而用遮诠法可以用“双非”的方式否定两边而直趋中道，“非有”并不妨碍“非无”，“非动”也并不妨碍“非静”。这样，真、俗观点虽然不同，在“双非”模式下二者也并不矛盾。

由上可知，僧肇的遮诠法是带有中道精神的否定，它对相对的两边的名相概念予以同时否定。这些相对的两边的名相概念，如“有”、“无”、“动”、“静”等等，由于是世俗的分别，都没有定常性、没有自性，所以都不能作决定概念或决定法看。同时否定，如“非有非无”、“非动非静”等，所要显示的理境，是超越于“有”、“无”、“动”、“静”等所存在的世俗世界的。因此，僧肇的这种否定是想通过对事物的执取性肯定的否定，而达到对事物的“空”之实相的整体的、全面的领悟。他的“非”、“不”、“无”并不是指向事物的实相，而是指向那些不能客观表述事物真实本性的片面的名相概念。这些片面的名相概念是一种意义限制，而“空”之实相不允许有任何的限制。在僧肇的话语系统中，没有任何关于实相的确定性表述，而只有否定性的言论。在一切被否定的东西被否定之后，绝对的“空”之实相就能显现出来。所以，僧肇的遮诠法可以看作是对“空”之实相的否定性接近。

五　空的观念

僧肇的“空”可以从认识论、境界论和方法论等各个角度来解释。题目所限，这里主要论及其“空”的思维方法。

僧肇方法论含义的“空”在《维摩经注》中非常明显。《维

摩经》载：“问：以何为空？答曰：以空空。”僧肇注：“夫有由心生，心因有起，是非之域，妄想所存，故有无殊论，纷然交竞者也。若能空虚其怀，冥心真境，妙存环中，有无一观者，虽复智周万物，未始为有，幽鉴无照，未始为无，故能齐天地为一旨，而不乖其实。镜群有以玄通，而物我俱一。物我俱一，故智无照功。不乖其实，故物物自同。故经曰：圣智无知，以虚空为相，诸法无为，与之齐量也。故以空智而空于有者，即有而自空矣，岂假屏除然后为空乎？上空智空，下空法空也。直明法空，无以取定，故内引真智，外证法空也。”① 有道是：“欲洁何曾洁？云空未必空。可怜金玉质，浊淖淤泥中。”（《红楼梦》）执万法为实有，是妄心分别的结果，妄心也是因为执万法为实有而生起。所谓“是非之域”即进行分别判断的世俗认识领域，这个领域的认识必然是由于妄想执著而生起的虚妄认识，论“有”说“无”，纷然交竞。如果能放下执著达到“空智”，与“空”之真境相冥符，就不会再产生“有”、“无”的世俗分别。僧肇引经解释说，圣智没有世俗惑取之知，其相虚空；万法无为，与圣智相同，以虚空为真实相状。所以，用“空智”空“有”，是“即有而自空”，而不是排除了“有”之后才为“空”。如果那样，“空”就是在“有”之外、之后，而不是寓于“有”之现象的作为存在本性的实相。僧肇以“智空”为上、“法空”为下，因为如果直接说明“法空”，像是没有根据，所以他主张“内引真智，外证法空”。关于此点，黄夏年先生做了透彻的分析：“从佛教的角度来看，最圆满的认识是自性空的‘空智’，其次才是视万物为空的‘法空’认识。按禅定理论，直取明白诸法为空，并不能取得对‘定’的最高体悟境界。证空的方式，

① 《维摩经注》卷五《文殊师利问疾品第五》，《大正藏》卷三十八，第372页下。

只有在内心引发出自性空在‘真智’，证得外在诸法为空的‘法空’，于是才真正的体现了空义。”①

《肇论》各篇完成的先后顺序也可体现僧肇“上空智空，下空法空”的方法理念。《般若无知论》作于公元403年，其时罗什译出《大品般若》。公元406年，罗什译出《新维摩经》，翌年僧肇便完成《维摩经注》。《不真空论》和《物不迁论》都引用了《中论》，而《中论》译于公元409年，所以这二论应当作于409年以后。《涅槃无名论》作于罗什圆寂之后，当是四论中最后完成的作品。依照这个写作顺序，我们可以说，僧肇首先以《般若无知论》讲“智空”，然后注《维摩经》表明“智空”与“法空”的关系，再作《不真空论》和《物不迁论》讲“法空”，完成了“智空”、“法空”的论述后再写《涅槃无名论》讲“智法俱同一空”的解脱。这是僧肇认识“空”的基本线索。然而，我们并不能由此认为僧肇仅仅主张“智空”先于“法空”，因为这只是从方法论的意义上讲。如果从存在论的意义上讲，他的“智空”、“法空”就无所谓先后之分。《维摩经》说：“问：空何用空?”僧肇解释说：“上空法空，下空智空也。诸法本性自空，何假智空然后空耶?”上面说“上空智空，下空法空”，这里又说“上空法空，下空智空”，说明“智空”与“法空”在存在论的意义上并无上下之分。万法本无自性，所以为空，并不是由于凭借“智空”然后为“空”。又《维摩经》说：“答曰：以无分别空故空。”僧肇注：“智之生也，起于分别，而诸法无相，故智无分别。智无分别，即智空也。诸法无相，即法空也。以智不分别于法，即知法空已矣。岂别有智空，假之以空法乎？然则智不分别法时，尔时智法俱同一空，无复异空。故曰以无分别为智空，故智知法空矣，不别有智空以空法也。”依僧

① 黄夏年：“僧肇是怎样解‘空’的”，《五台山研究》1995年第3期。

肇之意，分别判断所以生起虚妄认识，万法本来没有固定的真实的相状，所以“智”也就没有分别。“智”不分别，所以“智空”。万法无固定相状，所以“法空”。“智”不分别“法”时，“法”本身就是“空”，而不是用一“空智”来空掉诸法。所以，“智”、“法”本来就都是空，与“空”同体。《维摩经》又说：“问：空可分别耶?”僧肇注：“上以无分别为慧空故，知法空无复异空。虽云无异而异相已形，异相已形则分别是生矣。若知法无异空者，何由云以无分别为智空故知法空乎？故问智空法空可分别耶？智法俱空，故单言一空则满足矣。”“法”本身与“空”无异，怎么可以说“无分别智空”是“法空”的原因呢？“智空”、“法空”都是“空”，所以只说一个“空”就可以囊括二者。那么，僧肇为什么要讲“上空智空，下空法空”呢？因为在他看来，这是一种方便法门，把这个方法论意义的“空”作为起点，人们更易于理解“空”之本质。

僧肇先引导世人以“智空”去掉内心执著，然后观想诸法的“空”之实相，进而得出“智法俱空”的结论。这是要求人们进行“空”的思维。《维摩经》说：“答曰：分别亦空。”僧肇注：“向之言者，有分别于无分别耳。若能无心分别而分别于无分别者，虽复终日分别而未尝分别也。故曰分别亦空。”分别于无分别，就是无心分别，这样即使分别了在实际上也是没有分别，因此，分别也是“空”。分别是“空”，就没有虚妄幻想，没有内心的执著。僧肇又认为，众生为烦恼尘累系缚，只能渐次步入悟境。《维摩经》说：“空病亦空。”僧肇注：“群生封累深厚不可顿舍，故阶级渐遣以至无遣也。上以法除我，以空除法。今以毕竟空空于空者，乃无患之极耳。”① 这是主张在“以法除

① 《注维摩经》卷五《文殊师利问疾品第五》，《大正藏》卷三十八，第373页上、中，第377页上。

我，以空除法”的基础上，连“空”都要“空”掉，反对对“空”的执著，这是一种彻底的无执的空观。无执的空观是方法论意义，是认识空性、空理和体悟空境的有效途径。

上述僧肇般若思维方法的五个方面促成一个整体，它们之间是密不可分，相互交融的。然而，它们并不是鱼龙混杂的，而是每个方面都有所侧重。因此，其中任何一种方法都不足以展现其般若思维的全貌，当深入分析其中任何一个方面时，都会不可避免地触及其他方面。

“非有非无”是僧肇佛教哲学体系的核心命题，也是其般若思维方法各个方面相关性的最好体现。第一，“非有非无”抛开世俗观念中非此即彼的单边思维模式，对“有”、“无”等边执见予以同时否定，是中道思维的表现；第二，它不用“有”、“无”等虚妄名相对实相加以分别，认为实相属于不可言说的形上领域，可以说是无分别观念；第三，“非有”就是“无”，“非、无”就是“有”，“无”、“有”是俗谛层面的概念，“非有非无”则属于真谛领域，这是二谛理论；第四，“非……非……”的语言形式反对任何肯定，认为肯定只会引向有限，鲜明地展示了遮诠法的运用；第五，它强调破除对“有”、“无”等经验概念的执著从而“空”掉一切事法，是方法意义的“空”观。这样，以“非有非无”为纽带，僧肇的般若思维方法结成了一个紧密联系的关系之网。

第二节 “智空”——《般若无知论》要旨

柏格森说，每一伟大哲人只思一事而毕其一生以图表达之。如果真是这样的话，僧肇所思（说“悟”更合适）而毕其一生以图表达的就是——“空”。上文已经提及，他认识“空”的线索是“智空”——“法空”——“智法俱同一空”，这是其在

注释《维摩经》时提出的。在这之前，僧肇完成了《般若无知论》，该论以“智空”为主题。之后，他又完成了《不真空论》和《物不迁论》讲“法空”。体悟到“智法俱同一空”后，僧肇谈悟后的解脱之境，即《涅槃无名论》。我们就以这个写作顺序分析《肇论》。

一 《般若无知论》研究现状

《般若无知论》主旨是什么，学界多有争论。概括而言，主要有以下几种观点：“（1）《般若无知论》解释应化，并非专就知识而言，所谈为体用关系。汤用彤先生持这种观点。[①]（2）《般若无知论》讲般若之体。吕澂、[②]唐君毅[③]等先生如此主张。（3）《般若无知论》讲解脱论。郭朋和许抗生先生持此说。[④]（4）《般若无知论》讲不可知论。[⑤]（5）《般若无知论》讲空。洪修平先生认为，它的确比较全面地阐发了般若空观的要义。[⑥]刘成有先生说，《般若无知论》的主旨应该透过‘认识论’、‘应化论’和‘解脱论’来发现其背后的‘实相’义蕴”[⑦]。实相亦即空。大光法师说：“《般若无知论》是说‘体用一如’和‘动静相即’的关系；主旨在解释应化，申明真智的不生——道谛空。”[⑧]

上述观点都有一定的合理性，但并不是很完善。如把《般

---

① 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，第337页。

② 吕澂：《中国佛学源流略讲》，第106页。

③ 唐君毅：“僧肇三论与玄学”，《三论典籍研究》，第223页。

④ 郭朋：《汉魏两晋南北朝佛教》，齐鲁书社1986年版，第321页；许抗生：《僧肇评传》，第206页。

⑤ 任继愈主编：《中国佛教史》第二卷，中国社会科学出版社1985年版，第493、496页。

⑥ 洪修平：“论僧肇哲学”，《中国佛教学术论典》（19），第403页。

⑦ 刘成有：《僧肇及其实相哲学》，兰州大学硕士论文打印稿，第57页。

⑧ 大光：“僧肇与肇论之研究”，《三论典籍研究》，第262页。

若无知论》视作解脱论有一定道理，但更准确地说，该论应该是解脱之因；把《般若无知论》视为不可知论也是值得商榷的。般若是一种特殊的大智慧，偏于直觉体悟，它是“无知而无所不知”的，和世俗所谓不可知论不同。我们认为，《般若无知论》是从“智空”角度阐发“空”之实相，用现代哲学术语来说，可以说它属于认识论。从另一角度看，般若达到的是虚心实照的境界，所以也可以视之为境界论。

二 《般若无知论》要旨——“智空”

(一)《般若无知论》撰写原因

据《高僧传》记载，僧肇开始跟从罗什到达姑臧，后来又到长安。在长安，姚兴命其和僧叡等人进入逍遥园协助罗什详定经论。僧肇“以去圣久远，文义卯杂，先旧所解，时有乖谬。及见什谘禀，所悟更多。因出《大品》之后，肇便著《波若无知论》，凡二千余言”。此处，“先旧所解”就是《般若无知论》所说的“异端”。僧肇看到“异端”的乖谬，在《大品般若经》译出之后便著《般若无知论》。罗什大为称赞，说：“吾解不谢子，辞当相挹。”[①]《般若无知论》中也说当时“异端之论，纷然久矣”。[②]“异端”何所指？元康释云：

> 般若之法，理性无差，比者学人释有差异。以其不能明般若之性，故异说不同。即如远法师集云：“闻壹公以等智为般若。”情实不甘，即其事也。何者？等智者是共有之智，上下是同。如《涅槃经》云：“一切众生，皆有三种等智。所谓淫欲、恐怖、饮食。”小乘依此，故立等智。此是

① 《高僧传》卷六，《大正藏》卷五十，第365页上。

② 《般若无知论第三》，《大正藏》卷四十五，第153页上。

粗近，未为深妙，岂以此智而为般若乎？……亦可常人或谓般若有知，或谓无知不能分别，今铭此为异端耳。[①]

可见，“异端”是对般若的歧解。有以般若为“等智”者，这是就般若的体性说。又有以般若“有知”者和以般若“无知不能分别”者，这是就般若的用说。然而，“等智”是众生所具有的世俗之知，“有知”、“无知不能分别”也都是世俗的片面之知之用。所以，它们对般若的理解都是“异端”。罗什译经、秦王弘道，僧肇才具有辟除“异端”的可能。《般若无知论》就是辟“异端”阐发般若真义的佳作。

（二）《般若无知论》主旨

般若，梵文 Prajnā 的音译，又音译为波若、般赖若、班若、波刺若、钵若、波罗娘、钵罗若等，意译为明、慧、智慧、妙智慧等，特指佛教所说的超越的、殊胜无比的智慧。般若的全称为般若波罗蜜多，意译为智度、明度等，即通过智慧达到解脱的涅槃彼岸。由于意译不能完全涵盖般若本义，所以译经家翻译这个词时往往采用翻字不翻音，字是汉字，音是梵音的音译法，以免纯然意译为“智慧”所造成的意义缺失。

般若与布施、持戒、忍辱、精进、禅定等合称为“六度”，它们是从生死苦恼的此岸到达解脱的涅槃彼岸的六种修行方法。“六度”中其他五度都以般若为先导。这样，信徒虽然精进修行却能不见能修、所修之相。关于般若，《大智度论》云：“般若者，秦言智慧，一切诸智慧中，最为第一，无上无比无等，更无胜者。”[②] 般若是一种无上的智慧，也是断惑证真、离

① 《肇论疏》卷中，《大正藏》卷四十五，第 175 页上。

② 龙树：《大智度论》，鸠摩罗什译，卷四十三，《释集散品第九下》，《大正藏》卷二十五，第 370 页中。

苦得乐、通达成佛的特殊智慧。它是诸佛菩萨亲证诸法实相的圆明本觉智，又是离开一切迷情妄相的清净无分别智，亦可说是通达一切法、自性本空而无所得的真空无相智。《大智度论》还把般若分为共般若和不共般若两种："般若有二种：一者共声闻说，二者但为十方住十地大菩萨说，非九住所闻。"[①] 共般若是声闻乘、缘觉乘和菩萨乘都有的，包括实相般若、观照般若和文字般若，它是以"观照般若"观照万法性空的如实相从而于杂染的生死苦海中解脱的智慧。不共般若是大乘菩萨以空慧得解脱后，又以大悲为方便，摄导所修的六度万行入于智海，从而悲智双运，成就佛果。

僧肇在《般若无知论》中并没有对般若进行分类，而是着重探究般若的体性和功用。该论主旨可用"智空"来概括。"智空"包括两层含义：（1）作为大智慧的般若本身就是超越的无为法，其本性是"空"；（2）般若之智超越世俗之知，泯灭能所之分、消除主客之别，本无惑取，不生执著，所以为"空"。

关于第一方面，《般若无知论》开篇便说："夫般若虚玄者，盖是三乘之宗极也，诚真一之无差。"般若作为无为之法是虚寂玄微的，是声闻、缘觉、菩萨三乘共同的根本极旨，也是真实无差别的。这种无差别的圣智是超越言语分析和形象思维的，因为它本身是"非有非无"的"空"之实相，所以不能用世俗的认知方式作或"有"或"无"的形下分判，对之分别只能是"狂言"、"试论"，即"然则圣智幽微，深隐难测，无相无名，乃非言象之所得。为试罔象其怀，寄之狂言耳。岂曰圣心而可不辨哉？试论之曰"[②]。僧肇进而指出，般若之所以是"非有非无"

① 《大智度论》卷一百《释嘱累品第九十》，《大正藏》卷二十五，第754页中。

② 《般若无知论第三》，《大正藏》卷四十五，第153页上。

的“智空”，原因在于：

> 欲言其有，无状无名；欲言其无，圣以之灵。圣以之灵，故虚不失照；无状无名，故照不失虚。[①]

从般若之相看，无状无名，所以它是“非有”。从般若之用看，圣以之灵，所以它又是“非无”。“非有”所以为“虚”，“非无”所以能“照”。僧肇引经证成其说：“《放光》云：般若无所有相，无生灭相。《道行》云：般若无所知，无所见。”《放光》讲的是般若之体，“无所有相，无生灭相”并不是断灭之无，而是“非有非无”；《道行》讲的是般若之用，“无所知，无所见”也不是世俗所谓没有任何知、任何见，而是没有执取的妄知、执取的妄见。

僧肇还特意区分了“般若之知”和“惑取之知”，他说：“夫有所知，则有所不知。以圣心无知，故无所不知；不知之知，乃曰一切知。故经云：‘圣心无所知，无所不知。’信矣！”[②]“惑取之知”即世俗之知，它只能认识部分而不能认识全体，因为它所认识的对象是形下经验世界的有限之物。与此不同，“圣心”即“般若之知”则是无知而无所不知的，无知是因为没有世俗的惑取之知，无所不知是由于般若具有巨大的观照功能，它能够观照诸法全体的实相。对此，元康解释道：

> 而言般若者，梵音，此云智慧也。无智者，无有取相之知耳。常人皆谓般若是智，则有知也。若有知则有取著，若

① 《般若无知论第三》，《大正藏》卷四十五，第153页中。

② 同上书，第153页上。

有取著即不契无生。今明般若真智，无取无缘，虽证真谛，而不取相，故云无知。[①]

般若不取着于物象，所以“无知”。而世俗之人却误认为般若是有知的，可是有知就会有所妄取执著，有妄取执著就不会契悟不生不灭之理。因此，世俗之人的看法是不合佛教义理的。在佛教思想里，般若之知必然是无取着无攀缘的，它能够体证真谛而不执著，因而对它的合理描述应是“无知而无所不知”。僧肇十分准确地把握了般若的这一特性。

刘文英先生把中国哲学的认识论划分为形下之知和形上之知两种，并以僧肇为例分析了佛教哲学的这种特性：“佛教把世界划分为此岸和彼岸，佛教哲学认识论实际上也划分了形下之知与形上之知。僧肇曾著《般若无知论》，世俗人在此岸世界的认识称为‘惑取之知’。‘惑取之知’就是一种形下之知。‘惑’者，不明世界的‘不真，空’之性，‘惑取’，是执著事物的分别，而用一种‘分别说’的分析方法。佛教所追求的般若智慧则到达彼岸，是对世界的‘真如’、‘实相’的把握。这种‘般若之知’实际上就是佛教的形上之知。所谓‘般若无知’是无世俗的‘惑取之知’。但是般若之知由于发挥了人心的‘独鉴之明’，把握了事物的‘不真’、‘不迁’、‘无相’的‘真如’本体，其性质和功能又‘无不知’。”[②] 借助先生的分析，我们认为，僧肇的“知”与“无知”都可以分为形上与形下两种。具体而言，“知”分为形下的执取之知和形上的虚心实照之知。形下的执取之知妄执万法为有自性的外境，以为主体认识到的是万物的本

① 《肇论疏》卷中，《大正藏》卷四十五，第174页下。

② 刘文英：“认识的分疏与认识论的类型——中国传统认识论的新透视”，《哲学研究》2003年第1期。

质；形上的虚心实照之知则观照万法无自性的实相，并且是照而非照，不妄生执著。“无知”分为形下的犹如木石的全然不知和形上的无执无言的无知。形下的无知没有感性知觉和思维判断，形如槁木，心如死灰；形上的无知特指般若的清净虚寂，无攀缘附会。上述类型中，形下的“知”与“无知”是对立的，“知”就不能“不知”，“不知”就不能“知”。形上的“知”与“无知”则是统一的，“知”即“无知”，“无知”即“知”。这种“知”与“无知”相统一的形上的“知”与“无知”就是般若。

般若之知不同于世俗之知。世俗之知的完成要有能知的主体和所知的客体，认知的形式是感觉、知觉、表象和概念、判断、推理。般若之知是超越能所、主客的对立的，因为般若本身即是超越的实相之“空”，其所认识的对象亦是形上的真谛，认知的形式是观照。观者，“系念思察，说以为观。”[①] 观照即观察妄惑照达真理之义。在观照中，能观的主体宁静超然，所观的客体孤立绝缘，无概念名相的介入，主客交融，它是佛教徒经过长期修证所得的一种直观。般若的这种观照无任何执著，照而未照，所以般若照而无知，照而无知故为空，此即“智空”。《般若无知论》讲的就是这种“智空”。僧肇设立九难从三个方面来论述“智空”：（1）智无知，故“智空”；智无知而无所不知，故“智空”。这两点是“智”入手辨“智空”，所以归为一类。（2）智不缘境，故“智空”。（3）智无生灭，故“智空”。

1. 智无知，故“智空”。《般若无知论》第一难的内容，唐代元康称其为“能所难”，明代德清称其为“有知不矜难”。在此难前，僧肇说：“然则智有穷幽之鉴而无知焉，神有应会之用而无虑焉。”接着，他就这句话设难：圣人具般若圣智，尽照万物，尽会万事，所以应是有知有会的，说它无知无会是因为圣智

① 隋·慧远：《观无量寿经疏》，《大正藏》卷三十七，第173页中。

对知对会不执著，所以说般若无知是不对的。可见，这个设难只理解了般若不执著的一面，而没有理解般若超越能所分别的一面，所以仅把“无知”理解为世俗的形下的无知无觉。僧肇则明确分辨般若无知和世俗无知，认为圣人虽无知而未尝不有知。原因在于：“经云：真般若者，清净如虚空，无知无见，无作无缘。斯则知自无知矣，岂待返照然后无知哉?”般若之知本身清净犹如虚空，没有执取之知、也没有执取之见，没有起作、也没有缘附。这说明，般若本来就没有惑取之知，而不是经过人们的推断才得到般若无知的结论。但是，我们也不能因为般若本身是性空的就说它是清净的。这只是必要条件，而不是充分条件：“若有知性空而称净者，则不辨于惑智，三毒四倒亦皆清净，有何独尊于般若?”① 贪、嗔、痴这“三毒”和无常、苦、无我、不净这“四倒”的本质也是性空，也是清净，般若的本质与它们并无分别。僧肇还强调，就观照的对象而言，般若的“所知”是性空之真谛。但是，把它作为般若清净的理由也是不行的。因为般若是观照的主体，真谛是被观照的客体，而在僧肇的思想里，客体并不具有通达主体的功能，所以真谛性空是不能导出般若清净的结果的。他之所以用“无知”来界定般若，是因为般若体性本净，本来就不拘滞于惑取之知。

智无知而无所不知，故“智空”。这是《般若无知论》第二难的内容。世俗之人为了区别事物，主观地为之命名，并认为事物虽然不是名本身，却与名相应，所以人们可以即名求物。这样，说般若是“知”，就不能说其是“无知”，相反，说其是“无知”，就不能说其是“知”。因为“知”与“无知”两个名称是对立的，不能同时指称同一事物。中国哲学史上，有关名实之间的关系，先秦诸子就已经开始讨论。儒家所谓的“名”是

① 《般若无知论第三》，《大正藏》卷四十五，第153页中、下。

政治伦理意义上的君臣、父子各安其位的名分之名，如孔子提出“正名”理论，荀子主张“制名以指实”。墨家和名家所谓的“名”则是逻辑意义上的名目之名，如《墨子·经说上》所说“所以谓，名也；所谓，实也”，《公孙龙子·名实论》所说“夫名，实谓也”。然而，无论是政治伦理意义的名分之名还是逻辑意义的名分之名都是人们的主观设定。但是，世人却认为这些名能把握实的本质。《般若无知论》的第二难就是这种世俗之见，它没有认识到般若作为无为法的不可分别性。其实，般若是“无名无说”的，不能用世俗的语言来分辨。我们之所以要用语言对之加以描述，是因为“非言无以传”，所以语言只是描述般若的方便。般若是非有非无之“空”，“非有，故知而无知；非无，故无知而知。是以知即无知，无知即知”。[①] 般若是超越于世俗的知与无知的，知与无知只是通达般若的方便言教。说其“无知”是因为它没有世俗之知，说其“无所不知”是因为它普照万法的实相。这两种说法在般若的描述上并不矛盾。

2. 智不缘境，故“智空”。这是《般若无知论》第三至第六难的内容。此四难都是从所缘之境起难，进而讨论境智关系证得“智空”。第一难的回答中，僧肇说：“是以圣人以无知之般若，照彼无相之真谛”，第三难是针对这句话兴难。真谛是般若观照的境，般若是观照真谛的智，所以难者把真谛看作般若之缘。这样，般若就是有所攀缘的，故而应当有知。用现代哲学术语说，就是难者认为真谛是般若的认识对象，般若是真谛的认识主体。这种设难其实陷入了世俗之知的范围。世俗之知拘执于能所对待的关系，有认识则必有被认知的对象与之相应，而般若之知是超越能所对待的，不关涉一般意义上的被给予之物。对于这个问难，僧肇首先引经作答：

① 《般若无知论第三》，《大正藏》卷四十五，第154页上。

以缘求智，智非知也。何者？《放光》云：“不缘色生识，是名不见色”，又云：“五阴清净，故般若清净”，般若即能知也，五阴即所知也，所知即缘也。①

依据“真谛”之缘求得般若之智，并不能证明般若之智有所认识。僧肇看到，把“色”（物质）视为认知对象进而主张只要去认识物质就能产生识见的观点是一种世俗之见，与佛教义理是相违背的。再者，他主张，“知”与“无知”都生发于“所知”，只是由于“所知”内容的不同，才会有“知”与“无知”两种结果。“知与所知相与而有”的“所知”是俗谛事法，这个“所知”可以产生世俗的能知，是世俗能知的缘。换句话说，是世俗能知的认识对象。“知与所知相与而无”的“所知”是无形无相的真谛，这个“所知”不能产生般若之“知”，不是般若之缘即不是般若的认识对象，说它是般若之缘也只是方便假说。世俗之知的“知”与“所知”是相待而有的，所以同是因缘所生法，并非真实。而般若之智所缘“真谛”是无相、无可执著和脱离因缘的。既然般若所缘的真谛并不是缘，那么就“无物从缘而生”，般若自然也不是从此而出。僧肇说：

是以真智观真谛，未尝取所知。智不取所知，此智何由知？然智非无知，但真谛非所知，故真智亦非知。②

般若观照真谛，但是对之并不执取，既然不执取，般若就没有知；然而般若又不是一无所知，只是从“真谛非所知”的

① 《般若无知论第三》，《大正藏》卷四十五，第154页上。

② 同上。

角度说它无知，其实般若是无所不知的。般若所观照的是真谛实相，真谛实相不二不别、无所得，观照时也就要用无所有、不可得的态度，无所修而修，不行而行，以不住不着而行般若。

针对第三难中的“真智观真谛，未尝取所知”，僧肇进一步设难。问难的大义是：既然说真智不执取真谛，那么是“无知”所以“不取”，还是“知”而后“不取”呢？如果是“无知”所以“不取”，那么圣人就是懵然无知的人，犹如夜游不可辨清黑白。如果是“知”而后“不取”，那么“知”和“不取”就分作了两节。这个问难使般若的观照法沦为了世俗的认知法，其所说“无知”与“知”违背了般若智的“无知而无所不知”。对于这个问难，僧肇回答说：“非无知故不取，又非知然后不取。知即不取，故能不取而知。”① 这样，他就既否定了“无知”和“不取”的因果关系，又否定了“知”和“不取”的前后关系。僧肇认为，“知”（即般若）本身就是不执取真谛的，正是由于“不执取”，所以才能全面观照（“不取而知”）。也就是说，般若之知不是分析推理之知，而是超越判断分析之后的整体观照。涂艳秋博士的一段话对理解般若的“照而不取”很有帮助，兹摘录于下：“般若的了解真谛，依僧肇而言是利用‘照’的方式来进行了解的，所谓‘照’，当然是‘无作无缘’的，也就是在清净之中观照诸法；般若的观照是在自己显发明通（元）中，将诸法如如地呈现出来；所谓般若的显发明通是指般若自己脱去一切客尘的沾染，除去一切缘相的攀附，自己将自己的本来面目完完全全地呈现出来，使自己纤尘不染、明白剔透，这方才谓之显发明通。在这份玲珑剔透、清净无染中，般若不容自己的将诸法如其原貌地呈现出

① 《般若无知论第三》，《大正藏》卷四十五，第154页中。

来，这份呈现即是般若对实相的观照。"①

说明了“知即不取，故能不取而知”之后，僧肇又设立问难。大意是：“不取”，是因为般若不取着于物，所以没有惑取之知，而没有取着就会没有肯定，没有肯定就不会有与圣心相符合的，这样，说般若无所不知就不对了。这个问难仍然是主客式的认识方式，认为主体应该认识客体，客体应该符合主体的认识。僧肇反驳说：

> 无是无当者，夫无当则物无不当，无是则物无不是。物无不是，故是而无是。物无不当，故当而无当。故经云：尽见诸法而无所见。②

般若的观照，没有世俗惑取之知所谓的“是”、“当”等常情。因为惑取之知所谓的“是”、“当”总是有局限的，它们在抓住事法一方面特征的同时，就会遗漏其另一方面的特征。般若则不同，它虽然没有常情所谓的“是”、“当”，却能观照世间万法的实相全体，所以它是“无不是”、“无不当”的。再者，般若对“无不是”、“无不当”不加以执著，所以“是而无是”、“当而无当”。

《般若无知论》的第六难仍然是讲般若之“智”与真谛之“境”的关系。难义为：般若不是不能作肯定，实在是没有可以肯定的让它肯定。既然没有可以肯定的让肯定，所以应该肯定那个没有可以肯定。般若所观照的是无相的真谛，它没有对于具体物相的认知。那么如果以无相为无相，对真谛有什么妨碍呢？这个问难是把般若与真谛的关系看成与世俗的能知与所知的关系一

① 涂艳秋：《僧肇思想探究》，台湾东初出版社1995年版，第206—207页。

② 《般若无知论第三》，《大正藏》卷四十五，第154页中。

样，认为它们的对应是确定的。其实，般若观照真谛是照无所照的。如果般若以真谛之无相为无相，则是另一种执著。所以僧肇解释说：

> 圣人无无相也。何者？若以无相为无相，无相即为相。舍有而之无，譬犹逃峰而赴壑，俱不免于患矣。是以至人处有而不有，居无而不无。虽不取于有无，然亦不舍于有无。①

圣人的般若智也不执取“无相”。“无相”的真谛本是实相之“空”，如果对其“无相”的本质产生执著，那么般若就不再是圣智而变成俗知，真谛也不再是“空”之实相而变成世俗的假相。这样，般若虽然不执著于世俗的假有，却反过来执著于世俗的假无，这和执著于世俗的假有是一样的，都会使般若之智沦于惑取之知。缘会为“有”，缘散为“无”，二者都是因缘所生法，属于俗谛范围，所以圣人对它们都不执著。然而，不取着于“有”、“无”的世俗法，不等于舍弃它们。只有“不取”、“不舍”，方能契得真谛的实相，即世间而出世间。

上述四个问难递进式地论证般若之“智”与真谛之“境”的照而非照、缘而非缘的关系，般若观照真谛但对它并不执著，不同于世俗惑取之知，所以般若之智为“空”。般若对真谛的这种观照是境智一如、能所双泯的，是超越一切名想差别的。真谛清净本然，灭诸戏论，般若对之没有认识、思考。认识则有能知、所知之分，思考则有能思、所思之别。倘若如此，般若就会沦于世俗之知，而不再是“智空”。

3. 智无生灭，故“智空”。这是《般若无知论》第七难至第九难的内容。第七难认为，般若虽然无知，但是有所应会，然

① 《般若无知论第三》，《大正藏》卷四十五，第154页中。

而般若的应会并不是没有选择，而是可以应会的就应会，不可以应会的就不应会。这样圣心就是有时起作用、有时不起作用，即有生灭。可见，这个问难错误在于没有把握般若不生不灭的体性。般若所观照的是真谛，它本身不攀缘取着任何事物，真谛也没有物相可以被般若攀缘。因此，般若不具备生灭的条件。生灭是世俗认识方式中主体心的状态，主体对客体认识与否取决于主体的主观意愿，其心是有生灭的。所以僧肇说：

> 生灭者，生灭心也。圣人无心，生灭焉起？然非无心，但是无心心耳。又，非不应，但是无应应耳。是以圣人应会之道，则信若四时之质，直以虚无为体，斯不可得而生，不可得而灭也。[①]

生灭只是妄心分别的生灭，与圣心（般若）无关。圣人是没有世俗的分别之心的，其般若是不生不灭的“空”，照而无照。但是圣人并不是如木石一样无知，只是以无心为心，即不作分别。圣心亦不是不应会，而是不应物相之应，他的应会是自然而然的。因为般若之体是空（“智空”），是不能用世俗的“生”“灭”的概念加以分别的。

上难释答中说般若“直以虚无为体，斯不可得而生，不可得而灭”。然而，惑智之无与圣智之无都没有生灭，如何加以区分呢？这是第八个问难。僧肇答：

> 圣智之无者，无知；惑智之无者，知无。其无虽同，所以无者异也。何者？夫圣心虚静，无知可无，可曰无知，非谓知无。惑智有知，故有知可无，可谓知无，非曰无知也。

① 《般若无知论第三》，《大正藏》卷四十五，第154页中。

无知即般若之无也，知无即真谛之无也。[①]

这是对“圣智之无”和“惑智之无”所作的分别。“圣智之无”是无知，“惑智之无”是知无，二者虽然都是无，但是无的原因是不同的。圣智之体本自虚静，真知独照。它不执著于物相，没有物相之知可无，所以可称之为“无知”而不可说“知无”。惑智是世俗之知，它执著于客观的物相，有执著物相的认识（“知”），有知可无，所以可称之为“知无”而不可说“无知”。“无知”是从般若无取相的角度而言，“知无”是惑智之体亦是性空的角度而言。惑智之体是性空，性空又是实相的真谛，因而“知无”又是真谛之无。

般若属于无为法，从其体性空来看亦属真谛范围，但它毕竟是“智”，与作为“境”的真谛有异。鉴于此，僧肇进一步探讨了二者的同异。

是以般若之与真谛，言用即同而异，言寂即异而同。同故无心于彼此，异故不失于照功。是以辨同者同于异，辨异者异于同，斯则不可得而异，不可得而同也。何者？内有独鉴之明，外有万法之实。万法虽实，然非照不得。内外相与以成其照功，此则圣所不能同，用也。内虽照而无知，外虽实而无相，内外寂然，相与俱无，此则圣所不能异，寂也。[②]

从“用”的角度而言，般若有观照的功能，真谛却没有，所以它们是不同的（“异”）；从“寂”的角度而言，般若与真

① 《般若无知论第三》，《大正藏》卷四十五，第 154 页中、下。
② 同上书，第 154 页下。

谛又都是性空之实相，所以它们又是相同的（“同”）。“用”虽然不同但是并不妨碍“寂”的相同，“寂”虽然相同但是也不妨碍“用”的不同，论“用”则本同成异，论“寂”则本异成同，“究竟言之，不可得定异，不可得定同也”[①]。原因在于：从能知（“内”）的角度看，圣人有鉴照的般若；从所知（“外”）的角度看，万法有如如之实相。可是，万法如如之实相在没有般若鉴照作用的情况下也是不可证得的。只有在“内”的般若照鉴在“外”的实相，在“外”的实相显发在“内”的般若，才能完成鉴照的作用，这就是从“用”的角度而言，二者为异。般若虽然具有鉴照的作用却没有有相之知，是智寂；万法虽然具有如如之实相而实相又是无相的，是境寂，这就是从“寂”的角度而言，二者为同。故而，般若与真谛是同而异、异而同的。

针对上文“言用即同而异，言寂即异而同”，僧肇设第九难说，不知般若之内有“寂”与“用”的差别否？这个问难是有问题的。因为般若本是无内外的。如果般若果真有“寂”与“用”的差异，那么般若之内就有世俗的分别，般若就不再是脱离因缘对待的无为法，而变成因缘所生的生灭的有为法。对于此难，僧肇用“双即”的模式作了回答：

> 用即寂，寂即用。用寂体一，同出而异名，更无无用之寂而主于用也。是以智弥昏，照逾明；神弥静，应逾动。岂曰明昧动静之异哉？[②]

“寂”与“用”是一体双即的，而不是有一个与“用”相脱离的“寂”主宰着“用”。般若愈是体寂（“智弥昏”），其观

① 唐·元康：《肇论疏》卷中，《大正藏》卷四十五，第181页中。

② 《般若无知论第三》，《大正藏》卷四十五，第154页下。

照之用愈大（“照逾明”），神智愈是寂静，其应会之用愈强。也就是说，“寂”的程度与“用”的程度是同步加深的，“寂”“用”是不相离的。般若之内是没有“寂”、“用”之分的，其体本身是“非有非无”之“空”，其观照之“用”也是与“寂”同体而不生执著的，所以般若是“智空”。

《般若无知论》一方面讲般若之体“非有非无”，是“空”之实相，另一方面又说般若本无惑取之知，观照真谛而不执著，故而“智空”。这实际上是一种特殊的认识论，它融般若的观照（认识）、实践的修习和体证的境界于一体。用现代的哲学术语，我们可以说在“般若无知”里认识论、实践论和境界论是合一的。兹用宋僧永明延寿的一段话总结“般若无知”，作为此节结尾：“般若无知者，但是无心自然灵鉴，非待相显靡假缘生。不住有无，不涉能所，非一非异而成其妙道也。所以先德云：夫圣心无思，名言路绝。体虚不可以色取，无虚不可以心求。包法界而不大，处毫端而不微。寂寥绝于生灭，应物无有去来。鉴彻天镜，而无鉴照之勤；智周十方，而不生二相。森罗万象，与之同原。大哉！妙用而无心者，其唯般若无知之谓乎。”[1]

第三节　“法空”之“真谛法空”——《不真空论》要旨

《般若无知论》讲“智空”。用“智空”的般若直接观照诸法实相的无相，就可以悟得“真谛法空”，这是《不真空论》的宗旨；用“智空”的般若观照俗谛诸法从而契会诸法实相的寂然，就可以悟得“俗谛法空”，这是《物不迁论》的宗旨。《不真空论》讲“非有非无”的真谛实相，其目的在于由真化俗，

① 《宗镜录》卷三十六，《大正藏》卷四十八，第629页下。

所以我们称之为“真谛法空”。

一 《不真空论》研究现状

学界对《不真空论》主旨的确定，大致有以下几种观点：(1) 以《不真空论》讲“不真即空”或“不真故空”。汤用彤先生说：“不真空乃持业释。谓不真即空。非谓此空不真，而主张实在论也。”① 吕澂先生主张，“不真”即“假名”，所谓“不真空”就是“不真”即“空”。② 方立天先生认为，《不真空论》集中反映了僧肇的佛教宇宙观，是他的全部佛教理论的思想基础。“不真空”者，“不真”故“空”、“不真”即“空”之谓也。③ 刘贵杰先生说：“所谓‘不真空’，乃‘不真’即‘空’、‘不真’故‘空’之意，现象事物均为假有；假有故不真，亦无自性；不真且无自性，故名为‘空’。”④ 许抗生先生认为，《不真空论》就是为了论证一切皆空的这一根本思想的，并总结前人对“不真空”的两种理解：“一、不是真空，意谓不是真的什么都没有，还是有假有存在的，以此区别于断灭空。二、不真则空，意谓一切法皆是不真实的，所以说是空的（不真故空）。应当说这两种思想在《不真空论》中都是有的，但其论证的重点，则还是在于论证不真则空说。”⑤ (2) 以《不真空论》讲“不真不空”。王成竹先生说：“不真空者，不真不空也。此论倡明二义，有不真有，空不真空。佛教认为，视‘有’为‘真有’，这就是所谓‘常见’；以‘空’为‘真空’，这就是‘断见’。‘常’、‘断’二见，即是偏离佛教正道的两种片面性，均在批判

① 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，第 336 页。

② 吕澂：《中国佛学源流略讲》，第 104 页。

③ 方立天：《魏晋南北朝佛教论丛》，中华书局 1995 年版，第 116—117 页。

④ 刘贵杰：《僧肇思想研究——魏晋玄学与佛教思想之交涉》，第 75 页。

⑤ 许抗生：《僧肇评传》，第 200 页。

破除之列。僧肇抓住‘断’、‘常’二见做为立论的对立面，针对‘常’见的‘真’而言‘不真’，集矢‘断见’的‘空’而倡‘不空’。‘不真’‘不空’，不落于‘真’、‘空’任何一边的片面性，正是僧肇的独到之处。”[①]（3）以《不真空论》讲世界观。郭朋先生持此说。“不真空”的意思，就是说宇宙间的万事万物本身都只是一些假象，都“不”是“真”实存在的，所以都是“空”的。[②]（4）以《不真空论》讲般若的对象。任继愈先生指出：“《不真空论》讨论的是般若的对象问题，或者说，以般若的观点，如何认识世界的本质问题。”[③]（5）以《不真空论》讲中道性空。徐小跃先生主张非有非无，亦有亦无，有无不二，有无双遣的齐于一空的中道思想是僧肇不真空思想的实质所在。[④] Richard. H. Robinson 也认为《不真空论》的主题是中道性空思想。[⑤]（6）以《不真空论》讲超本体论。方东美先生说：“所谓不真空，就是我们的思想，尽管是超脱万有的一切现象，但是我们提升的精神，又不致堕到毁灭的思想境界里面去。”“‘真空’就是超本体论系统，‘妙有’就是本体论系统。然后这两个根本的思想范畴又合并起来，形成一个统一的哲学思想体系，形成一种统一的智慧，这也就是中道哲学。”[⑥]（7）以《不真空论》讲苦谛空。大光法师说《不真空论》的主旨是心与

---

① 王成竹：《不真空论》，《中国哲学名著简介》，河北人民出版社 1985 年版，第 226—227 页。

② 郭朋：《汉魏两晋南北朝佛教》，第 319—320 页。

③ 任继愈主编：《中国佛教史》（第二卷），第 482 页。

④ 徐小跃：《禅与老庄》，浙江人民出版社 1992 年版，第 94 页。

⑤ Richard. H. Robinson, Early Melhyamik in India and China, p. 140, Delhi, 1978.

⑥ 方东美：“僧肇三论”，《中国大乘佛学》，台湾黎明文化事业公司 1988 年版，第 70、71 页。

境都是虚妄无本体的——苦谛空。[1] 应该说，这些观点各从不同角度抓住了《不真空论》的核心。“不真即空”和“不真故空”，是从原因的角度立论；把《不真空论》看作讲般若的对象，是联系《肇论》的整体而得；以《不真空论》讲中道性空，是从方法论角度立论；以《不真空论》讲超本体论，是借助西方哲学概念分析所得。我们认为，《不真空论》主旨是“真谛法空”，包括“空境”、“空理”、“空性”和“空观”四层含义。

二　《不真空论》要旨——“真谛法空”

僧肇的佛学思想属于大乘空宗般若中观学。对于大乘空有二宗的主旨，唐代的义净法师（635—713）曾概括道：“所云大乘无过二种，一则中观，二乃瑜伽。中观则俗有真空，体虚如幻；瑜伽则外无内有，事皆唯识。”[2] 大乘佛教不出中观学和瑜伽行两派：瑜伽行派主张万法唯识，强调识（“内”）有境（“外”）无；中观学派则主张俗谛万法缘起而为有，但其本性是空之真谛，因此万法之体是空虚如幻的。撇开他对瑜伽行派的概括不论，我们认为，义净对中观学派的概括是精练准确的。僧肇的《不真空论》正是“俗有真空，体虚如幻”这个主旨的中国式（这里所说的“中国式”是指在语言形式上，而不是指思想内容）阐发。

方立天先生根据《中论·观四谛品》的颂文把大乘空宗的“空”义的内涵扩展为四个层面：（1）“空性”。是说，佛所说的一切法即一切现象都没有实在的自性，也就是既没有主宰性（不自在），也没有实体性（无实在不变的体性），因而一切现象都是当体即空。（2）“空理”。佛教通常以二谛为标准，以俗谛说诸法是有，以真谛（胜义谛）说诸法是空。亦即，讲空是为

① 大光：“僧肇与肇论之研究”，《三论典籍研究》，第260页。

② 《南海寄归内法传》卷一，《大正藏》卷五十四，第205页下。

了显示真谛。而显示真谛的空是一种理。(3)“空境”。通过世间的自相，深入实相，就能了解实际上世间是自性本寂的。这性寂（空）就是实相，就是众生证悟的对象，而证取了性寂，也就进入了空境——大解脱大自在的境界。(4)“空观”。在大乘空宗看来，空的实际运用，一方面是空掉不正确的看法，以便于佛法的安排；另一方面，作为一种修证方法，观想世间诸法空寂无相，构成为“空观”。[①] 我们认为，《不真空论》之“空”就包括这四种内涵。其实，“空性”、“空理”、“空境”和“空观”四个方面的界限并不是很清楚的，只是论述的角度不同。“空性”偏于从存在论或说是从本体论的角度论述，“空理”偏于从认识论的角度论述，“空境”偏于从境界论角度论述，“空观”则偏于从方法论角度论述。“空”的这几个内涵可以构成一个诠释网络，深入分析其中任何一方面，都会涉及其他的方面。认识到“空性”就可以认识“空理”，体悟了“空理”就可以达至“空境”，而“空观”又是臻于“空性”、“空理”和“空境”的基本方法；又，即“空境”可体认“空理”，分析“空理”的原因可得“空性”，由“空性”明缘起之理就会不生执著从而得到“空观”的法门。《不真空论》中，“空境”、“空理”、“空性”和“空观”四者就是纵横交织在一起的。

1. “空境”。僧肇主张以“智空”的般若观照“法空”的实相。如此，深入实相，证悟性空，便能够达到大自在的空境。《不真空论》开篇便说：“夫至虚无生者，盖是般若玄鉴之妙趣，又物之宗极者也。”“至虚无生”是虚空至极、不生不灭的“空”的实相。“至虚”是就其体而言空，“无生”是就其相用而言空。这个实相不是世俗之知所能认知的，而只能用殊胜的般若之知去观照。作为般若观照的对象，“至虚无生”是性空的真谛，作为

① 方立天：“佛教‘空’义解析”，《中国人民大学学报》2003年第6期。

"物之宗极"即物的无上本性，它就是无相的实相。实相无相所以是空，这是真境；般若无惑取也是空，这是真智。真智缘附真境，但是缘而非缘、照而非照，所以可以体会到大自在的空境。僧肇又说："自非圣明特达，何能契神于有无之间哉?"即，只有超越世俗之知的圣智，才会不拘滞于"有"、"无"这些经验界的名相，而契悟非有非无的实相。实相是存在论之"在"，"有"、"无"属于逻辑理性之"是"。圣智超拔于逻辑理性之"是"，而直悟存在论之"在"："是以至人通神心于无穷，穷所不能滞；极耳目于视听，声色所不能制者，岂不以其即万物之自虚，故物不能累其神明者也。"[①] 无穷的事法、世俗的声色都不能束缚般若的观照能力，因为万法是"自虚"的，即本身就是"空"的，而不是在万法之外、之后有一个"空"存在。但这并不是说万法是一无所有的如方广部（小乘佛教的一个教派，主张"恶趣空"或"断灭空"）的"断灭空"。既然外物本来就是空的，那么它们就不会成为般若（"神明"）的尘累。这里，僧肇提倡的是一种"体空观"，它不同于小乘的"析空观"（指分析诸法而入空的一种观法，与"体空观"相对。即分析诸法是由五蕴、十二入、十八界等要素所构成，分析色法至极微而成空）。这种"体空观"认为，空与万法是相即的、一体的，空即万法，万法即空。通读《不真空论》，可知它讲"即万物之自虚"的地方有三处，包含两种含义："一是承认'物'也是一种'有'，二是此物之'有'的性'虚'。"[②] 另两处的具体文句是"以明夫圣人之于物也，即万物之自虚，岂待宰割以求通哉?""以其即万物之自虚，不假虚而虚物也。"[③]《注维摩经》时，僧

① 《不真空论第二》，《大正藏》卷四十五，第152页上。

② 任继愈主编《中国佛教史》（第二卷），第484页。

③ 《不真空论第二》，《大正藏》卷四十五，第152页中、153页上。

肇也说：“以空智而空于有者，即有而自空矣，岂假屏除然后为空乎？”[①] 万法本身即空，而不是通过对万法的分析“宰割”使其为空，也不是用一个“空”来空掉诸法，所以应以“空智”观照“空法”的自空实相。正是通过般若的“空智”对“体空”的事法的观照，才能进入“空境”。

2. “空理”。《不真空论》讲“真谛法空”，讲“空”是为了显示真谛之理。僧肇云：

> 《摩诃衍论》云：诸法亦非有相，亦非无相。《中论》云：诸法不有不无者，第一真谛也。寻夫不有不无者，岂谓涤除万物，杜塞视听，寂寥虚豁，然后为真谛者乎？诚以即物顺通，故物莫之逆；即伪即真，故性莫之易。性莫之易，故虽无而有；物莫之逆，故虽有而无。虽有而无，所谓非有；虽无而有，所谓非无。如此，则非无物也，物非真物。物非真物，故于何而可物？[②]

引用《摩诃衍论》，是为了说明诸法没有“有”、“无”的形相。引用《中论》，是为了说明诸法“非有非无”，是超越俗谛的真谛。“谛”，审实之义。真谛，是圣智所见的真实理性。它远离虚妄，故而是真。它的理决定而不动，所以叫做谛。由此而观，僧肇所说“不有不无”的真谛就是“空理”。这个“空理”的呈现不需要排除客观的万物，也不需要闭塞主观的感官认知，因为这样做就会陷入“寂寥虚豁”的断灭。僧肇认为，应该从两方面入手来显现“空理”：一是“即物顺通”，就是不离开万物而把握其性空的本质，如此，便不会阻逆物象的“非

① 《注维摩诘经》，《大正藏》卷三十八，第 372 页下。

② 《不真空论第二》，《大正藏》卷四十五、第 152 页上、中。

有相”、“非无相” 的展现；二是“即伪即真”，就是不离开假有的俗谛也不离开真空的真谛，如此，万物所具有真俗二谛之理便不会有所改变。依俗谛而言，有假相的存在；依真谛而言，假相之性本空。所以，物是“虽有而无”、“虽无而有” 的，于此，其“非有非无” 的“空理” 就得以彰显。这个“空理” 强调既不执著于“有”，也不执著于“无”，因为执著就会蒙蔽圣旨，形上本体界的“空理” 就会落入形下的经验界。西方学术界对于般若中观学的“空” 曾经做出虚无主义和绝对主义的诠释。科恩（H. Kern.）先生说：“中观家皆是彻底的虚无主义者。他们的理论是早期佛教教义的必然结果，因而可以说比自称正统的（上座部）还正统。……他们主张，整个现象界只是幻相。……一切是梦幻泡影。没有存在，没有止息；无生无灭，也没有获得涅槃与生死轮回的区别。一切为因缘皆如梦幻。”[①] 泰拉（Tala. F）和抓格尼提（Dragonetti）说：“中观的‘神秘经验’是不平常的，即是，对于前面已提到的‘空性、绝对’的特性，绝对没有‘存在’、‘不存在’、‘有’、‘无’等的相对性观念参杂着。”[②] 龚德（J. W. De Jong）先生说：“中观的‘绝对’观念是不能被说成，全有或全无的。……在哲学的领域，他们抑制一切的见解，但依解脱之道的神秘经验中，却可以引导他们到达绝对。”[③] 虚无主义诠释者把中观学的“空” 解释为彻底虚无，显然是对它的误解。绝对主义诠释者的观点更接近中观学理论，但是说“空”“绝对没有‘存在’、‘不存在’、‘有’、‘无’等的

---

① H. Kern. Manual of Indian Buddhism , Delhi: Motilal Banarsidass, reprint, 1974, (Strassburg, 1898), pp. 126—127.

② Tala. F & Dragonetti, C, Naagaarjuna's Conception Of Voidness ('suunyataa), Journal of Indian Philosophy 9, 1981, p. 276.

③ J. W. De Jong , The problem of The Absolute in The Madhyamaka School, 1972, Journal of Indian Philosophy 2, p. 6.

相对性观念参杂着”，也有些过头。“空”是“非有非无”的中道之“空”，与“有”“无”的关系是不即不离的。

僧肇主张真俗不二的二谛中道观。在此基础上，他进一步明确真谛的“空理”。他说：

> 故《放光》云：第一真谛，无成无得。世俗谛故，便有成有得。夫有得即是无得之伪号，无得即是有得之真名。真名故，虽真而非有。伪号故，虽伪而非无。是以言真未尝有，言伪未尝无，二言未始一，二理未始殊。故经云：真谛俗谛谓有异耶？答曰：无异也。此经直辨真谛以明非有，俗谛以明非无，岂以谛二而二于物哉？[①]

对于引文中《放光》的话，元康注云：“据第一义谛，无有成佛，无有得涅槃。世谛则有耳。”[②] 遵式也说：“无成者，成菩提也。无得者，得涅槃也。”[③] 查照《放光般若经》的原文[④]可知，元康、遵式的注解是对的。世俗谛以为实有菩提、涅槃可得，其实二者也是空的，所以真谛以为“无成”、“无得”，“无成无得”就是空。俗谛是“有”、“无”等假名施设，真谛则是“非有非无”的性空之理。俗谛讲“非无”，是说“非无”经验的“有”、“无”等事法，真谛讲“非有”，是说“非有”经验的“有”、“无”等事法。这两种说法从不同层面

① 《不真空论第二》，《大正藏》卷四十五，第152页中。

② 《肇论疏》卷上，《大正藏》卷四十五，第172页下。

③ 《注肇论疏》卷二，《卍新纂续藏经》卷五十四，第162页下。

④ 《放光般若经》云：“须菩提言：有所逮，有所得，不以二世俗之事有逮有得，但以世事故，有须陀洹、斯陀含、阿那含、阿罗汉、辟支佛、有佛。欲论最第一者，无有逮，无有得；从须陀洹上至佛，亦无逮，亦无得。”（《放光般若经》第五卷，《大正藏》卷八，第36页下。）

共同体现了“非有非无”的“空理”。所以，我们不能因为有真谛和俗谛的不同而把二者割裂开来。二者不是截然相对的，而是“不二”的。

3. “空性”。僧肇的“不真空”把诸法视为假有，假有就没有自性，没有自性自然是“空”。这种“空”就是“空性”。《不真空论》所说的是真谛法的空性。从这个意义上说，陆澄《法论目录》把《不真空论》放入“法性集”是有一定道理的。

“空性”即无自性。“自性”，梵文 svabhava。其中，sva 是自己、自体的意思。bhava 则指存在自己规定自己，强调独立自存性。欧美学者将“自性”译为 self－being。可见，自性与哲学上的实在、实体、本体非常接近。大乘空宗认为，万事万物都是因缘所生，我们所看到的山河大地、人间世界，乃至种种的生活经验，都是依因待缘而存在，自身并非自身存在的根据，所以没有独立自存的自性、实体。事物的这种缘生无自性的非实体状态就是“空性”。

僧肇弘扬的是龙树中观学。他吸收了该学派的“缘起”理论。他引《中论》说：“《中观》云：‘物从因缘故不有，缘起故不无。寻理即其然矣。’”[①] 由于事物是由因缘和合而成，自身不是自身存在的根据，所以就没有实在性、没有自身的质的规定性，也就是没有自性。从这个角度看，可以说万物“不有”；然而，也正是由于缘起，事物已经由因缘条件和合而成一个事物。从这个角度看，又可以说万物是“不无”。因而，缘起与“空性”在内涵上是相即不离的，在外延上也是相同的。空性是缘起的空性，缘起是空性的缘起。缘起则无实在性，无实在性故空，空即缘起，缘起即空，无空即无缘起，无缘起即无空。

龙树的著作中讲缘起无自性的话很多，如《十二门论》说：

---

① 《不真空论第二》，《大正藏》卷四十五，第 152 页中。

“众缘所生法，是即无自性；若无自性者，云何有是法”，[①]《中论》云：“未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者”；“因缘所生法，我说即是空；亦为是假名，亦是中道义。”综合以上引文，我们不难看出，龙树认为，诸法之所以是“空”是因为它们没有自性，之所以没有自性是因为诸法由因缘和合而成。没有自性就是“空”的，因缘和合而成则有“假有”的存在，亦“空”亦“假有”便是中道。龙树还说：“以有空义故，一切法得成；若无空义者，一切则不成。”[②] 这并不是说“空”能创造诸法，“空”是世界的本原，而是说“空性”是成就因缘和合的事法的前提。因为如果诸法之性不是“空性”，那么它们就应该有独立的、恒常不变的自性，有自性则事法就不是因缘和合所成。这个命题是从“空即缘起”的角度立论的，也是僧肇思想的来源。

僧肇还运用反证法证明没有自性的“空性”根源于“缘起”：

> 夫有若真有，有自常有，岂待缘而后有哉？譬彼真无，无自常无，岂待缘而后无也？若有不自有，待缘而后有者，故知有非真有。有非真有，虽有不可谓之有矣。不无者，夫无则湛然不动，可谓之无，万物若无，则不应起，起则非无，以明缘起，故不无也。故《摩诃衍论》云：一切诸法，一切因缘，故应有。一切诸法，一切因缘，故不应有。寻此有无之言，岂直反论而已哉？若应有，即是有，不应言无；若应无，即是无，不应言有。言有是为假有，以明非有，借无以辨非有。此事一称二，其文有似不同，苟领其所同，则

① 《十二门论·观因缘品第一》，《大正藏》卷三十，第159页下。
② 《中论·观四谛品第二十四》，《大正藏》卷三十，第33页中、上。

无异而不同。[①]

这段话的前两句是假设句。意为，如果“有”、“无”是“真有”、“真无”，那么“真有”应是一种恒常的“有”，不必由因缘的外域条件和合而成，“真无”也应是自始至终恒常的“无”，不是待缘散后才是“无”。然而事实并非如此，“有”自身不是自身存在的根据，其根据是外域的因缘，所以“有”不是“真有”，这样便不能把它叫作“有”，而应叫作“非有”；“无”也不是湛然不动，若物是“无”，则物就不应呈现，而物总有形象显示，所以“无”也不是“真无”，而应是“非无”。因为佛家反对执法为实有，也反对“断灭空”，因而以“缘起”理论来说明没有“恒常之有”、亦没有“恒常之无”。“有”是缘起的事相之有，故“有”而“非有”；当缘散后也不是“断灭空”，故“无”而“非无”。这样看来，“非有非无”的“空性”的根据就是“缘起”论。

“空性”是诸法如实的存在状态，也就是诸法的存在本性。然而，“空性”是不是本体，学界意见不一。（学界谈论佛学本体论时还没有厘清“空”义的四层内涵，所以只说“空”是本体，而没说“空性”是本体。其实，他们所说的“空”就是我们所说的“空性”。）方东美先生把真空称之为超本体。[②] 杨曾文先生说，般若中观思想把世界万有的本体看作空。[③] 肖虹女士认为僧肇是中国哲学史上第一位建立了比较彻底的本体论的人。[④]

① 《不真空论第二》，《大正藏》卷四十五，第152页下。

② 方东美：“僧肇三论”，《中国大乘佛学》，第71页。

③ 《中国佛教史论》（杨曾文佛学文集），中国社会科学出版社2002年版，第21页。

④ 肖虹：“关于僧肇‘空’观思想的本体论解读”，《云南师范大学学报》2003年第4期。

麻天祥先生把“性空”称为“非本体的本体”，认为“缘起性空（物从因缘故不有），故非本体；空性即实相（缘起故不无），亦即本体”。[1] 夏金华博士则主张性空不是本体。[2] 之所以会得出不同的结论，是基于他们对本体的理解。他们对本体是从万物的本原、根据的角度来理解的，而这种本体具有某种程度的实体化倾向，容易和宇宙生成论混淆。我们认为，僧肇的“空性”是一种本体，但是“空性”本体是从其作为万物的存在本性而言，这样的“空性”本体去除了作为存在本原、根据的本体的实体化成分，是一种纯粹的本体。

4. 空观。在谈僧肇的思维方法时，我们曾经论述过僧肇的空观。此处细谈《不真空论》中“空”之内涵的“空观”层面。“空观”是“空”的实际运用，亦是一种修行方法，即通过观想诸法“空”之实相而达到不再执著世俗之法的效果。

僧肇通过批判般若学三家的偏颇来显示自己不执著于“有”、“无”等边执见的中道空观。前文提及，他生活的时代，魏晋玄学衍盛，“六家七宗”流行，其中六家七宗对般若学之“空”理解是有偏失的。僧肇批判其中具有代表性的三家。对每一家，他都是首先概括其理论特征，然后作出评价。僧肇云：

> 心无者，无心于万物，万物未尝无。此得在于神静，失在于物虚。即色者，明色不自色，故虽色而非色也。夫言色者，但当色即色，岂待色色而后为色哉？此直语色不自色，未领色之非色也。本无者，情尚于无，多触言以宾无。故非有，有即无。非无，无亦无。寻夫立文之本旨者，直以非有

① 麻天祥：“中国佛学非本体的本体诠释”，《中国社会科学》2001 年第 6 期。

② 夏金华：《缘起佛性成佛——隋唐佛学三大核心理论的争议之研究》，宗教文化出版社 2003 年版，第 258 页。

非真有，非无非真无耳。何必非有无此有，非无无彼无。此直好无之谈，岂谓顺通事实，即物之情哉?①

心无宗的理论特征是对外在的万法不生执著之心，但并没有否定万法存在的真实性。所以，此宗之“得”在于令人心神安宁，“失”在于没有体悟到万法是“非有非无”之“空”，仍然执万法为有；即色宗的理论特征是明白了万法自身不是自身的存在根据，所以万法虽然存在而非真实存在，但是它只看到了万法自身不是自身的存在根据，而没有看到万法本身就是空，还没有达到体空观；本无宗的理论特征是钟情于“无”，把“非有”之“有”当成“无”，把“非无”之“无”也当成“无”。僧肇认为，般若中观学讲“非有非无”的中道实相，而不是以“非有”连“假有”也去掉、以“非无”连“假无”也去掉，对“有”、“无”都不能执著，所以本无宗把“有”、“无”都视为“无”的做法是对“无”的执著，是不符合中道空观的。中道空观既不执著于“有”，也不执著于“无”，而是通过“非有非无”来观“空”。

僧肇还通过无分别观念来体悟空观：“夫以物物于物，则所物而可物；以物物非物，故虽物而非物。是以物不即名而就实，名不即物而履真。然则真谛独静于名教之外，岂曰文言之能辨哉?”用“物”的名称加之于具体的“物”，则凡可被指名的都可以称为“物”；用“物”的名称加之于真谛的“非物”，则虽然称其为“物”也仍然不是一物。所以物不是由于有了“物”的名称就符合“物”的实，名也不是由于加给了物就成为真实的。真谛是不能用世俗的逻辑理性的语言来分别的。僧肇又说：

夫以名求物，物无当名之实；以物求名，名无得物之

① 《不真空论第二》，《大正藏》卷四十五，第152页上。

> 功。物无当名之实，非物也；名无得物之功，非名也。是以名不当实，实不当名。名实无当，万物安在？故《中观》云：物无彼此。而人以此为此，以彼为彼。彼亦以此为彼，以彼为此。彼莫定乎一名，而惑者怀必然之志。然则彼此初非有，惑者初非无。既悟彼此之非有，有何物而可有哉？故知万物非真，假号久矣。①

一方面，名称不涵蕴客观事物；另一方面，客观事物也不具有与名的对应性。这样，万物也就无所谓真实存在，我们所能言及的只能是事物的假名。再者，事物本身也是没有彼此之分的。因为此彼并不是确定的，站在不同的立场，彼可能变成此，此也可能变成彼。因而，彼此是没有的，只是人们的主观设定。一切事物都处于不确定性中，都是假号之“空”。所以，迷惑的人视彼此之分为必然的，是主观执著的表现。这里，僧肇是想空掉世人对名相概念的执著，而直悟真谛的实相。因为有名相概念的分析，实相之“空”就会下降到经验界。

综上，《不真空论》的主旨是“真谛法空”，可从“空境”、“空理”、“空性”和“空观”四个维度解析。“不真空”之“空”不是什么都没有的“断灭空”，而是“非有非无”、“亦有亦无”。此种理论与现代物理学遥相呼应。台湾物理学家王守益先生以量子力学理论诠释佛教之“空”。他认为，量子理论揭示了微观粒子在描述上的不确定性，因为表达这一特性的波函数Ψ是看不到及测不到的，所以可以说该法或该系统的本体是“空”的，佛教所谓“色不异空”、“当体即空”的说法存在着微观世界里的量子论基础。同样，根据量子力学的“测不准原理”，我们所观测到的现象正是佛教所说的“假有”，而绝对真

① 《不真空论第二》，《大正藏》卷四十五，第152页上、下。

实的物性（佛法所谓“实相”），不论实验技术发展到什么程度，都是不可测到的。由此，王先生断言，用量子力学等高深的物理理论谈论佛法，并非故弄玄虚，而是目前科学上所知的最为恰当的处理，把粒子物理上的波函数 Ψ 看成是佛法上的‘自性’，至少是一种可以接受的认知模式。[①] 我们认为，王先生的说法固然有合理之处，但是他忽略了佛学之“空”与波函数的测不准之间的区别：“空”是万法的实相，超越世俗界，是宗教实践体认的结果，而波函数的测不准是物理观测所得，属于现象描述，不是本体界之“空”。

第四节 “法空”之“俗谛法空”——《物不迁论》要旨

僧肇的《物不迁论》亦讲“法空”，但这个“法空”是“俗谛法空”，目的在于由俗导真。通过对动静、古今、因果等俗谛事法的“空”之本性的探讨，僧肇得出实相不迁的结论。日本学者服部正明对比《物不迁论》和《中论》中时间、动静、因果等观念后，指出该论不能贯彻不真空义，对无自性空的理解并不全面。[②] 其实，这种说法是不准确的。他没有看到僧肇的意图是由俗导真。

一 《物不迁论》研究现状

早在晚明时期，佛教界就展开了《物不迁论》的争辩。争辩导源于唐代清凉国师澄观《大方广佛华严经随疏演义钞》卷

① 参见王守益《物理与佛学》，台北慧炬出版社 1983 年版。

② ［日］服部正明：《肇論における中論の引用をめぐって》，载于塚本善隆主编《肇论研究》，第 220—227 页。

三十一中对《物不迁论》的评论。之后，明代高僧镇澄撰《物不迁正量论》，运用因明之法批驳《物不迁论》“宗似而因非”。他将该论“质诸海内名流”，结果“莫不忿然作色，以愚昧见责”，于是争辩开始。道衡著《物不迁正量证》反驳镇澄，也用因明法，但是他旨在成立《物不迁论》。真界法师写《物不迁论辩解》，龙池幻有大师作《驳语》、《性住释》、《物不迁论题旨》和《赘语》，辨析“性空”与“性住”的关系。海印大师（德清）、李天麟居士、界上座、无名尊者、密藏开禅师、一幻道人、云栖律师和慧浸大师也都以书信和序跋的形式参与了辩论。这些资料主要收集于《续藏经》、《卍新纂续藏经》和《乾隆大藏经》中。

现代人对《物不迁论》主要从以下几个方面立论：（1）以《物不迁论》讲动静观。印顺法师说：“僧肇的物不迁论，就是开显缘起的即动即静，即静常动的问题。一切法从未来到现在，现在到过去，这是动；但是过去不到现在，现在在现在，并不到未来去，这是静。三世变异性，可以说动；三世住自性，可以说是静。所以即静是动的，即动是静的，动静是相待的。从三世互相观待上，理解到刹那的动静不二。但这都是在缘起的假名上说，要通过自性空才行，否则，等于一切有者的见解。”[①] 汤用彤先生说：“全论实在证明动静一如，住即不住。非谓由一不动之本体，而生各色变动之现象。盖本体与万象不可截分。截分宰割，以求通于动静之真际，则违真迷性而莫返。故此论‘即动即静’之义，正以申明‘即体即用’之理论。称为物不迁者，似乎是专言静。但所谓不迁者，乃言动静一如之本体。绝对之本

① 印顺：《中观论颂讲记》，《妙云集》上编之五，台湾正闻出版社 1981 年版，第 82—83 页。

体，亦可谓超乎言象之动静之上。"① 吕澂先生继承慧达《肇论疏》的观点，认为，"不迁"是针对小乘执著"无常"者说，主要讲"动静未尝异"。② 方立天先生主张，《物不迁论》阐述事物存在状态，全文的中心是论述运动与静止的关系。③ 刘贵杰先生和澄壁法师认为，《物不迁论》的基本要旨是，寂静才是事物的真实样态，才是事物的实际性质。④ 另有人认为《物不迁论》是从动静关系入手论证了形而上学的观点。⑤ （2）以《物不迁论》讲本体论。以许抗生先生为代表。他认为，《不真空论》和《物不迁论》都是探讨宇宙本体论，从重要性而言，《不真空论》应列为首篇，不真空观，即一切诸法都不真实所以为空的思想，是僧肇世界观思想的集中反映。《物不迁论》则是从事物的运动的角度来论证一切诸法的运动都是假或不真的道理。⑥ （3）以《物不迁论》讲认识论。以郭朋先生为代表。他认为，《物不迁论》讲"不迁"和"常静"，完全否认事物的运动，是十足的形而上学的认识论。⑦ （4）以《物不迁论》讲集谛空。大光法师以《物不迁论》是说时间性和空间性中的物质的幻假不动，和人生的空虚——集谛空。⑧ （5）以《物不迁论》讲因果不失，修佛可

① 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，第333、334页。

② 吕澂：《中国佛学源流略讲》，第103页。

③ 方立天：《中国佛教哲学要义》（下卷），中国人民大学出版社2002年版，第658页。

④ 刘贵杰："僧肇思想研究——魏晋玄学与佛教思想之交涉"，澄壁："试释僧肇《物不迁论》"，《三论典籍研究》，第62、284页。

⑤ 束际成："一篇宣扬形而上学宇宙观的宗教哲学论文——析《物不迁论》"，《杭州师院学报》1983年第2期；王成竹："读《物不迁论》"，《河北大学学报》1983年第2期；汪晓鲁："形而上学的精彩论证——评僧肇的《物不迁论》"，《湘潭大学社会科学学报》1984年第3期。

⑥ 许抗生：《僧肇评传》，第191页。

⑦ 郭朋：《汉魏两晋南北朝佛教》，第321页。

⑧ 大光："僧肇与肇论之研究"，《三论典籍研究》，第259页。

成。任继愈先生主张此说。[①]（6）以《物不迁论》讲“无常”的本质。涂艳秋博士如此认为。[②]（7）以《物不迁论》为即俗以见真。唐君毅先生说：“今观僧肇之论，初乃直下就常人之俗见所及，即俗以见真”；“是即于世所谓迁中见不迁，变中见常，于今昔之时间中见超时间，于因果中见超因果，于世间中见出世间之佛道之功流万世、道通百劫。”[③]（8）以《物不迁论》讲诸法实相不来不去的道理。黄国清先生说：“所谓的物不迁，重点在于即万法的迁变生灭，观照其中不迁不动的真实面。”[④]

除了对其主题的阐发之外，学界对于《物不迁论》的重要性和研究方法还有所论述。汤用彤先生以《物不迁论》最为重要。[⑤] Richard. H. Robison 也认为《物不迁论》较其他三论更接近龙树《中论》的思想。[⑥] 与二人相反，方东美先生认为《物不迁论》是三篇中比较浅一点的。因为它对物不迁本来可以从好几种立场来讲。真正就庄子哲学或者佛学般若学本身看起来，是要把握一个精神的主体，这个精神主体的精神之光，可以直透世界的本性，两相结合起来，然后“在永恒的形式之下”设想它。这样一来，所讲的物不迁才是根本，叫作“性不迁”。用般若经的说法，就是所谓空性。但是僧肇在论证里面，却有点逃避这个问题。他把性不迁化成境不迁、时不迁。[⑦] 石峻先生说：“《物不迁论》的作者，显然对过去和当时各种‘静、动’（体、

① 任继愈主编《中国佛教史》（第二卷），第474页。

② 涂艳秋：《僧肇思想探究》，第62页。

③ 唐君毅：“僧肇三论与玄学”，《三论典籍研究》，第210、211页。

④ 黄国清：“小乘实有论或大乘实相论？——分析明末三大师的《物不迁论》解释立场”，台湾：《中华佛学学报》，第12期。

⑤ 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，第333页。

⑥ Richard. H. Robison, Early Madhyamika Of India and China , Delhi, 1978, p. 146.

⑦ 方东美：“僧肇三论”，《中国大乘佛学》，第73—74页。

用）相反或对立的见解，一概加以否定了。乃至对于所谓‘动’与‘静’跟‘有’与‘无’的关系，也加深了一层理论上的探讨，坚持存在上的‘不二’不离。这种主张‘真如’无所谓动静的近乎西方哲学所谓‘永恒’的理论，确有‘即体即用’的意思，……若单从概论推理的形式上来看，无疑会包含许多矛盾，将导致一种唯心主义的诡辩论。但从信仰者的宗教实践（修行）来体验，也可能会引导人们进入某种超然的精神境界，亦即寻求所谓彼岸世界的理论根据。而只从一般哲学的认识论去理解，反而可能是难得要领的。"①

我们认为，《物不迁论》固然讲了动静关系问题，然而并没有停留于此，而是在此基础上讲超拔于"动"、"静"之上的"空"之实相。说《物不迁论》在动静关系上表达了形而上学的观点也是可以商榷的。世俗哲学中将以静为本视为形而上学观点，而僧肇的"不迁"并不是世俗所谓"静"，而是超越于世俗"动"、"静"之上的"不迁"的实相本体。以《物不迁论》讲本体论、即俗以见真和诸法实相不来不去的道理，都在一定程度抓住了该论的某些重点，然而这些观点还有待改进和完善。本文认为，《物不迁论》讲"俗谛法空"。它通过对俗谛事法（动静、古今、因果）之缘生无性的本质的探讨得出"空"之实相不迁的结论。

二　《物不迁论》要旨——"俗谛法空"

《庄子·德充符》中有仲尼对兀者王骀的评论："审乎无假，而不与物迁。"《物不迁论》的题目就是借用庄子的词语。"物不迁"是指"物性"（即"空"之实相）不迁，而不是具体事物

① 石峻："《肇论》思想研究"，《国故新知——中国传统文化的再诠释》，北京大学出版社1993年版。

不迁。惠达曾说：“今不言迁而言不迁者，立教本意，只为中根执无常教者说。”[1] “不迁”是针对中根之人执著于“无常”（“动”）讲的。“诸行无常”是佛教的基本教理，小乘佛教把它作为印证是否为佛法的标准之一。（小乘佛教以“诸行无常、诸法无我、涅槃寂静”为印证是否佛法的标准，称为“三法印”。）“大乘诸宗多以实相印为印证是否为‘了义经’的标准。实相为法性、真如等的别称，其所蕴义理，以诸法无我为本，实际上是三法印的概括和深化。《大智度论》卷二十二云：‘佛说三种法印，广说则为四种，略说则一种。’谓一实相印是三法印、四法印的略说。”[2] 僧肇以“空”为实相，强调破除任何执著。“诸行无常”本是讲“迁”或“动”，僧肇反而讲“不迁”（绝对的“静”）。其目的在于破除小乘对世俗的“动”、“静”的执著，因为“空”之实相是超越于世俗的“动”、“静”、本来寂灭、如如不动的。僧肇不惟破执著于“动”，亦且破执著于“静”。当然，这并不意味着他反对“诸行无常”的说法，他只是认为其并不是大乘了义、究竟义。僧肇说：“是以声闻悟非常以成道，缘觉觉缘离以即真。苟万动而非化，岂寻化以阶道？复寻圣言，微隐难测。若动而静，似去而留。可以神会，难以事求。是以言去不必去，闲人之常想；称住不必住，释人之所谓往耳。”[3] 声闻乘悟得万法无常而得道，缘觉乘觉悟十二因缘之法而得辟支佛果。可知，这二乘都只是契悟了“无常”的道理。僧肇认为，圣言是不同的，其“微隐难测”，非动非静，非去非留，谈说“去”“住”而不执著，以防止妄想邪念的产生。这是因为圣言所谈的是“空”之实相，不是“无常”之理，而“空”之实相

① 《肇论疏》卷中，《卍新纂续藏经》卷五十四，第 72 页中。

② 陈兵编著：《新编佛教辞典》，中国世界语出版社 1997 年版，第 107 页。

③ 《物不迁论第一》，《大正藏》卷四十五，第 151 页中。

才是大乘空宗的究竟义。僧肇的老师鸠摩罗什就说:“凡说空,则先说无常,无常则空之初门,初门则谓之无常,毕竟则谓之空,旨趣虽同,而以精粗为浅深者也。”① “无常”是三法印之一,“空”是一实相印。“无常”只是“空”的初门,“空”才是究竟之理,两者旨趣虽然相同,但有浅深之别。僧肇讲“空”之实相“不迁”乃是继承并发展师说。他从三个方面论述“空”之实相的不迁:

(一)以“动静”论实相不迁。

动静表示事物的存在状态。“不迁”即“静”,但这个“静”不是世俗二分法的动静之静,而是超越于世俗动静之上的绝对的“静”。僧肇的时代,还没有“绝对”、“相对”之类的词语,所以他用“不迁”、“静躁之极”等词语表示绝对本体界的“静”,以区别于世俗现象界的“静”。世俗动静观认为,动中有静,静中有动;静是相对的、有条件的、暂时的,动是绝对的、无条件的、永恒的;静是动的特殊形式。这种动静都是实存的范畴。而在僧肇看来,世俗的动静都是假名施设,自性本空。“生死交谢,寒暑迭迁”的现象以俗智而观是“动”的,以圣智而照就是超越世俗动静的“空”之实相。这个实相属于绝对的本体界,是绝对的“不迁”即静。所以僧肇强调既不执著于世俗的“动”,又不执著于世俗的“静”,而主张“非动非静”的中道。他引《放光般若经》说:“《放光》云:法无去来,无动转者。”② 凡是有“去”、“来”的事法,都是因缘所生法,亦即世俗有为法。只有脱离因缘关系的无为法——“空”才是无去无来的,无去无来就是“不迁”。

僧肇认识到世俗的“动”、“静”的相对性,并看到了动静

① 《注维摩经》卷三《弟子品》,《大正藏》卷三十八,第353页下。

② 《物不迁论第一》,《大正藏》卷四十五,第151页上。

之上的实相之“空”的不可分别性。他说：

> 寻夫不动之作，岂释动以求静？必求静于诸动。必求静于诸动，故虽动而常静。不释动以求静，故虽静而不离动。然则动静未始异，而惑者不同。缘使真言滞于竞辩，宗途屈于好异，所以静躁之极，未易言也。何者？夫谈真则逆俗，顺俗则违真。……近而不可知者，其唯物性乎！然不能自已，聊复寄心于动静之际，岂曰必然。

僧肇运用二谛思维划分“动”、“静”的世俗域和“空”的真谛域。他认为，俗谛的“动”、“静”是相互依存的，“静”从“动”中求，所以虽然是“动”而常“静”，又由于没有离开“动”而求“静”，所以虽然是“静”而常“动”。这样，俗谛的“动”“静”是互为条件的，互为条件就没有自性，没有自性则本质就都是“空”，所以“动静未始异”。做出“动”、“静”的区分，是惑者执著的结果。“静躁之极”即超越于“动”“静”的“空”之实相，也即下文的“物性”，它是不容易用语言表达的。然而不用语言又无法让世人明白，所以又必须用语言表达。这是一种中道精神的体现。僧肇引用经论巩固其论证：“《道行》云：语（应为诸）法本无所从来，去亦无所至。《中观》云：观方知彼去，去者不至方。斯皆即动而求静，以知物不迁明矣。”[①] 引用《道行》的话表明，诸法虽看似有来有去，而其实相之“空”是脱离因缘的，所以是“无所从来，亦无所至”。引文中的《中论》，只取文章大意，不是原文。所引部分的《中论》原文为：“已去无有去，未去亦无去，离已去未去，去时亦无去。”青目释曰：“已去无有去，已去故。若离去有去

---

① 《物不迁论第一》，《大正藏》卷四十五，第151页上。

业，是事不然。未去亦无去，未有去法故。去时名半去半来者，不离已去未去故。”[①] 即，“已去”已经没有“去”了，因为它已经“去”了；离开“去”还有“去业”是不可能的；“未去”也没有“去”，因为还没有“去”；离开“已去”和“未去”，“去时”只是“半去半来”，所以也不是“去”。由此，既然“已去”、“未去”、“去时”都是相待而有，都是因缘所生法，因而它们是自性本空的，这些名称也只是假名施设。元代文才说：“论长行云：去法去者去处，是法皆相因待，不得言定有定无，是故决定知三法虚妄空无所有，但有假名如幻如化。此论之意随俗故知彼去，顺真故不至方。”[②] “去”、“来”只是随俗，“不去不来”方是顺真，可谓一语中的。僧肇还指出，《道行》《中论》的意图都在通过世俗的“动”来显示实相之“静”，即他所谓的“物不迁”。由此可见，汤用彤先生说《物不迁论》讲动静一如之本体是很有见地的。遗憾的是，汤先生并没有指出“不迁”的是“空”之实相。有人曾经根据《物不迁论》把静看成真实而视其非僧肇所作，理由有二：（1）根据僧肇“非有非无”的基本观点，对动静的问题的看法应该是，一方面认为动静都不真实（非有），另一方面认为动静的幻象还是存在的（非无）。但《物不迁论》却把静（不迁）看成是真实的了。这与“非有非无”的观点是直接对立的。（2）僧肇的其他著作认为万物是刹那生灭的，《物不迁论》却否认了这种看法，提出了“古今常存”的观点。[③] 其实，这种观点只把握了僧肇的“非有非无”的中道，而没有看到《物不迁论》是讲“空”之实相的

① 《中论·破去来品第二》，《大正藏》卷三十，第3页下。

② 《肇论新疏》卷上，《大正藏》卷四十五，第204页下。

③ 张春波：“论僧肇的佛教哲学”，《中国哲学史研究集刊》（第一辑），上海人民出版社1980年版。

不迁，本就认为动静皆空。

（二）以“古今”论实相不迁。

古今表示事物的时间状态。僧肇通过对“昔物”“今物”、“昔人”、“今人”和纯时间“古”、“今”的分析来论证“空”之实相的“不迁”。首先，僧肇从“昔物不至今”的命题出发来说明世俗的“动”、“静”都是空。

> 夫人之所谓动者，以昔物不至今，故曰动而非静。我之所谓静者，亦以昔物不至今，故曰静而非动。动而非静，以其不来；静而非动，以其不去。然则所造未尝异，所见未尝同。逆之所谓塞，顺之所谓通。苟得其道，复何滞哉？[1]

世人看到“昔物不至今”现象，认为原来的“昔物”现在已变为“今物”，“昔物”没有来，所以说是“动”而不说是“静”。僧肇则认为，“昔物”仍在其原来的时空而没有“去”“今”，所以说是“静”而非“动”。“若用因明的术语，这便构成了‘相违决定’”。[2] 分析相同的境况得出不同的结果，于是这里的“动”、“静”就只是世俗的相对的、有限的“动”、“静”。僧肇说“静而非动”是为了破除世人对“动而非静”的执著。如果能够体悟到诸法是因缘所生的无自性的有为法，其体本“空”，不来不去，那么世俗的“动”、“静”就都是主观执著的表现。泯灭了主观的执著，把握了“动”、“静”的空之本质，就能真正体验到实相的“不迁”。

其次，僧肇通过从古今寻求古今之“物”，得出“向物”

---

① 《物不迁论第一》，《大正藏》卷四十五，第151页上。

② 李润生：《僧肇》，第177—178页。

“今物”的“不去不来”之旨。

> 求向物于向，于向未尝无；责向物于今，于今未尝有。于今未尝有，以明物不来；于向未尝无，故知物不去。复而求今，今亦不往。是谓昔物自在昔，不从今以至昔；今物自在今，不从昔以至今。①

在过去寻找过去之物，过去“未尝无”过去之物；在现在寻找过去之物，现在“未尝有”过去之物。现在“未尝有”过去之物，则知过去之物没有来现在；过去“未尝无”过去之物，则知过去之物没有离开过去。再看现在之物，它也不去未来。这样，不论过去之物，还是现在之物，抑或未来之物，都是“不去不来”的。因为现在之物相对于未来之物即为过去之物，未来之物相对于其后的物亦为过去之物；过去之物在过去之时即为现在之物，未来之物到了未来之时亦为现在之物；过去之物相对于其前的物即为未来之物，现在之物相对于过去之物亦为未来之物。事实上，过去之物、现在之物和未来之物都是相对的、不真实的，只是物的表相，是假有的存在。物的表相虽然是有，但都是从缘而生，从缘而生则无自性，无自性则物的本体就是“非有非无”之“空”。既然是“空”，就是“不去不来”的“不迁”。所以“昔物自在昔，不从今以至昔；今物自在今，不从昔以至今者，皆即相明空之妙旨”。②“在”也是假名，其实“在”无所“在”，今昔之物都没有“在”，又哪里会有“去”、“来”迁动之相呢？

再次，僧肇从圣心对昔人的分析论证实相不迁。

① 《物不迁论第一》，《大正藏》卷四十五，第151页中。

② 明·道衡：《物不迁正量论证》，《卍新纂续藏经》卷五十四，第909页下。

> 是以观圣人心者，不同人之所见得也。何者？人则谓少壮同体，百龄一质，徒知年往，不觉形随。是以梵志出家，白首而归，邻人见之曰：昔人尚存乎？梵志曰：吾犹昔人，非昔人也。邻人皆愕然，非其言也。[①]

圣心所见不同于世人所见。世人认为，人从少至壮是一个身体，并没有变化，只是年月发生了改变，而不是身体随年月有了变化。圣人（“梵志”）却说“吾犹昔人，非昔人也”。这是因为，从我之“昔”到我之“今”，我已经动了。但这个动又是假相，因为动、静都是由于人心之执而生。如果能放下主观执著，动、静、今、昔就都是无。这样，我不是昔人，亦不是今人，有的只是空，甚至连空都没有。体悟到这一点，世界就是一个空的整体，没有动静之分，亦没有迁动之相。需要指出的是，《物不迁论》目的在于论证“空”之实相“不迁”，动静、古今、因果等都是为了证得不迁的言诠方便。

最后，僧肇从“今物”、“昔物”和“昔人”、“今人”中抽出古、今这个纯时间来论证实相不迁。

> 人则求古于今，谓其不住；吾则求今于古，知其不去。今若至古，古应有今；古若至今，今应有古。今而无古，以知不来；古而无今，以知不去。若古不至今，今亦不至古，事各性住于一世，有何物而可去来？[②]

世人在“今”中求“古”，见到“古”没有住“今”，我在

① 《物不迁论第一》，《大正藏》卷四十五，第151页中。

② 同上书，第151页下。

"古"中求"今"，得知"今"没有去"古"。"古"、"今"如果是能够相互到达的，则"古"、"今"就是相互包含的。如果"古"不能到"今"，"今"也不能到"古"，"古"、"今"各住已世，则"古"、"今"是不去不来的。僧肇认为，万法都是"非有非无"之空，"古"、"今"亦为一法，自然也是缘生无性的空，"古"、"今"之称只是方便施设的言教。既然"古"、"今"皆空，所以古今不相至，不相至就是不迁。世人不了解"古"、"今"皆空的道理，以为实有"古"、"今"可得。在僧肇的理论中，这是他们主观执著产生的偏执之见。

吕澂先生曾说："《物不迁论》的实际意义在于反对小乘，特别是反对主张三世有的有部的说法。"[1] 这种说法是正确的。僧肇关于"古"、"今"的时间是空的理论，其实是承自龙树。龙树说："时住不可得，时去亦叵得。时若不可得，云何说时相？因物故有时，离物何有时？物尚无所有，何况当有时。"[2] 时间的"住""去"都不可得，也就是说时间是不住不去的。果真这样，就没有时间的相状。时间应是有事物才能存在，没有事物时间就会无所依附。而在龙树看来，事物都是因缘和合而成的，没有自身的实在性，即没有自性，所以它们都是空的。万物都是空，时间自然也是空的。僧肇亦是持这种时间观。他从主观的维度来研究时间，认为时间是世人主观执著的虚物，没有真实性可言。时间不是真实，是"空"，故而其实相"不迁"。

（三）以"因果"论实相不迁

因果循环律是佛教的基本定律之一。佛教认为，宇宙和人生中的各种事物都在因果的链条上。每个事物都是因缘条件和合而成的，这些因缘条件是事物之因，事物则是因缘条件之果。作为

① 吕澂：《中国佛学源流略讲》，第103页。

② 《中论·观时品第十九》，《大正藏》卷三十，第26页上。

果的事物又是其他事物之因，其他事物又是作为果的事物的果。所以，任何事物都既是因，又是果，处于因果循环之中。宇宙有成、住、坏、空，人有生、老、病、死，事物有生、住、异、灭。这一切都是由因果规律所支配。在《物不迁论》里，僧肇触及了佛教的这一定律，以因果论证“空”之实相的不迁。

> 是以如来功流万世而常存，道通百劫而弥固。……功业不可朽，故虽在昔而不化。不化故不迁，不迁故则湛然明矣。故经云：三灾弥纶，而行业湛然。信其言也。何者？果不俱因，因因而果。因因而果，因不昔灭；果不俱因，因不来今。不灭不来，则不迁之致明矣。①

上面，僧肇用“动静”、“古今”阐述不迁的道理，是在表明世俗法的实相不迁。这里，他以如来功业不迁，是在表明出世间法（如来功业）亦是不迁的。僧肇认为，“果”和“因”不具备共时性，“因”在前，“果”在后，有了“因”才有“果”；由于有“因”才有“果”，所以“因”在昔不灭不化；“果”和“因”不同时存在，所以“因”不会来“今”。“因”不灭不来，则为不迁。“果”亦是其所产生之物的“因”，因而也是不迁的。“因因而果”，说明“果”是由“因”这个因缘条件和合而成，所以“果”的自性本“空”；产生这个“果”的“因”亦是其他“因”的“果”，所以也是因缘条件和合而成，也是空无自性的。在此种缘起的因果关系中，没有有自性的“因”在灭，也没有有自性的“果”在生。“因”、“果”都没有自性，因此其生其灭都是假象。这样，“因”、“果”就是“不生不灭”的。“因”、“果”都是空，则各各寂灭，“果”不至“因”，“因”不

① 《物不迁论第一》，《大正藏》卷四十五，第151页下。

至“果”，实相不迁之旨昭然可见。

第五节 “智法俱同一空”——《涅槃无名论》要旨

《涅槃无名论》是《肇论》的最后一篇，讲“智法俱同一空”。涅槃是佛教徒修行所得的最高果位。此果也是“非有非无”的实相，体性自空，我们称之为“果空”。

一 《涅槃无名论》的研究现状

1938年，汤用彤先生的名著《汉魏两晋南北朝佛教史》出版。书中怀疑《涅槃无名论》是伪作。自此，该论的研究变得复杂起来。

辨伪是当今每个研究《涅槃无名论》的人首先应做的工作。关于该论的真伪，学术界存在四种观点：(1)《涅槃无名论》不是僧肇所作。以汤用彤、石峻先生为代表。(2)《涅槃无名论》是僧肇所作。以刘建国、刘成有先生和日本学者横超慧日为代表。(3)《涅槃无名论》是否僧肇所作，还可以研究。以吕澂先生为代表。(4)《涅槃无名论》是僧肇所作，但是后人对原著有所窜改、增加。以 W. Leibenthal、刘贵杰、涂艳秋、许抗生等先生为代表。因为在《绪论》里我们对此问题已经有所介绍，此处不再赘述。

关于《涅槃无名论》的主旨确定，学界有以下几种看法：(1)以《涅槃无名论》从涅槃自身去说明有余、无余。印顺法师说：“传为僧肇所作《涅槃无名论》，不从修证契入的立场，说明涅槃的有余与无余，而从涅槃自身去说明有余与无余，多少有了形而上学的倾向。”① (2)以《涅槃无名论》关

① 印顺：《中国禅宗史》，《妙云集》下编之十一，第119页。

系佛教全部认识和实践的最终目标。任继愈先生说:“《涅槃无名论》‘九折十演’,九重问答加《开宗第一》,共十九章,主要讨论了五个问题:从如何看待涅槃之分为‘有余’、‘无余’开始,重点论述涅槃是‘有’还是‘无’的问题,由此涉及涅槃之作为法身的存在,涅槃与众生的关系,以及涅槃的悟得及其渐、顿等。这些问题,虽然纯属于神学的领域,但由于它们关系到佛教全部认识和实践的最终目标,所以涉及的方面仍然很广,理论性依旧很强。从这个意义上也可以说,《涅槃无名论》是对整个《肇论》的归纳,也是僧肇一生学说的总结。”① (3) 以《涅槃无名论》讨论“无为宗极”。刘成有教授说:“对‘无为宗极’的讨论是《涅槃无名论》的中心所在。”② (4) 以《涅槃无名论》讲圣心的状态。孙炳哲博士说:“《涅槃无名论》是用般若的观点解释涅槃,涅槃是修行达到的目的,是修行之果。僧肇把涅槃看作‘贤圣之道’、‘无名之致’,是对涅槃最系统的论述。此论讲了涅槃的有无、涅槃的存在状态,涅槃与众生的关系,涅槃与法身的关系,涅槃如何获得,涅槃与顿渐问题等等。讲的问题虽然很多,但是总的概括起来,僧肇是把涅槃作为一种精神境界,是圣心的一种状态。我认为,在《肇论》四篇之中,《涅槃无名论》最重要。”③ 张兆勇先生也这么认为:“《涅槃无名论》则旨在对具有般若智的主体新境界进行精彩展示。”④ (5) 以《涅槃无名论》讲解脱论。郭朋先生和许抗生先生主张此说。⑤ 许抗生先生

---

① 任继愈主编《中国佛教史》(第二卷),第511页。

② 刘成有:《僧肇及其实相哲学》,第68页。

③ [韩] 孙炳哲:《肇论通解及研究》,第49页。

④ 张兆勇:“《涅槃无名论》佛学思想评述——兼论僧肇对玄学困惑的反思与超越”,《淮北煤炭师院学报》2001年第1期。

⑤ 郭朋:《汉魏两晋南北朝佛教》,第321页;许抗生:《僧肇评传》,第190页。

还作了具体说明："《涅槃无名论》阐述了涅槃的存在状态、性质和如何获得涅槃的途径等问题，论证了涅槃为超言绝象、无名无说、非有非无的思想，同时也论证了涅槃不可顿证，需要进行渐修的思想等。"① 这些观点自有其合理之处，然较少关注《肇论》"空"之主旨。我们认为，《涅槃无名论》是从果位论"空"。

二 《涅槃无名论》要旨——"智法俱同一空"（"果空"）

涅槃，是梵文 nirvana 的音译，亦音译为泥洹、泥曰等。意译为灭、寂灭、灭度等。唐玄奘又译为圆寂，意思是德无不圆、惑无不寂。梵文 nirvana，"从梵语语源学上说，是由动词词根√va（吹）加上否定性的前缀 nir 演化而成的名词，原意是'吹灭'、'清凉'、'平静'。""在巴利语三藏中，涅槃通常是指'心的平静'、'完全平静'。这里包含从词源学上引申而来的隐喻：佛陀常将贪嗔痴比喻为火，必须予以熄灭；熄灭了贪嗔痴之火，也就获得内心的清凉和思想的平静。由此，'断爱'、'止贪'、'寂灭'、'离苦'、'和平'、'宁静'、'清净'、'善'和'解脱'等等均是'涅槃'的同义词。"②

涅槃观念在佛教哲学里是有发展变化的。小乘佛教把涅槃与世间截然分开。世间是此岸。涅槃是彼岸，完全摆脱了世俗世界。它们认为，离了生死才能证得涅槃，离了烦恼才能获得菩提。生死和烦恼是世间杂染法，涅槃、菩提是出世清净法，二者属于不同的界域：一属经验现象界，一属绝对本体界。大乘佛教则不同。"在形成之初的一个重要理论特征，就是反对小乘佛教中存在的那种把涅槃与世间绝对对立起来的倾向，强调二者之间

---

① 许抗生：《僧肇评传》，第 222—223 页。

② 郭良鋆："佛教涅槃论"，《南亚研究》1994 年第 4 期。

的联系或统一。这在一些较早的大乘经中有明显的表现。”[①] 这种思想在中观学派中得到进一步的发展。在该学派看来，不能脱离世间去追求超世间的涅槃，涅槃就是世间诸法的实相。

僧肇的佛学思想继承于龙树，因而他在《涅槃无名论》里所论述的也是大乘般若中观学的涅槃观念。中观学的涅槃的最大特点就是与世间的相即性，它泯灭此岸与彼岸的界限。僧肇并不是不说彼岸，如“彼岸，涅槃岸也。彼涅槃岂崖岸之有？以我异于彼，故借崖谓之耳”[②]。此岸指生灭无常的世间有为法，彼岸指不生不灭的出世间无为法即涅槃圣境。但依僧肇之意，涅槃是没有崖岸的，只是为了表述的方便，权且“借”“彼岸”这个词来表示涅槃，以区别于此岸。实际上，此岸即是彼岸，无有分别，此岸、彼岸之说只是假名施设。

前文已知，《般若无知论》讲“智空”，《不真空论》和《物不迁论》讲“法空”。以“智空”体证了法性空寂的“法空”而达到的解脱即涅槃圣境，亦即修证之果。“俗谛法”空无自性（《物不迁论》），“真谛法”亦空无自性（《般若无知论》和《不真空论》），涅槃之果属于真谛，也是如幻如化毕竟空寂的。僧肇写《涅槃无名论》就是为了描述“果空”之涅槃的。

《涅槃无名论》由两部分组成：一是《奏秦王表》，说明造论的缘由；二是正论，由“九折十演”组成。折是折辩，是僧肇自设的难言；演是推演，是僧肇正面阐述的文义。正论的“九折十演”探讨了两大问题：涅槃的体性问题（即“果空”）和如何体证涅槃的问题（如何证得“果空”）。其中“开宗第一”是该论的总纲，整体上谈涅槃体性；“核体第二”和“位体第三”紧扣“涅槃无名”的题旨揭示涅槃体性的不可分别性，

① 姚卫群：“佛教的‘涅槃’观念”，《北京大学学报》2002年第3期。

② 《注维摩诘经》，《大正藏》卷三十八，第334页上。

“征出第四”、“超境第五”、“搜玄第六”、“妙存第七”说明涅槃体性的“非有非无”，“讥动第十四”“动寂第十五”探究涅槃体性的动寂不二，“穷源第十六”“通古第十七”讲涅槃体性的无始无终；“难差第八”“辨差第九”“责异第十”“会异第十一”“诘渐第十二”“明渐第十三”“考得第十八”“玄得第十九”描述体悟涅槃的方法。

《奏秦王表》是僧肇上秦主姚兴的表。表中叙述写作该论的原因：一是僧肇在鸠摩罗什门下十余年，经常听什师讲涅槃之义，所以对涅槃之义“如似有解”。二是遇秦主姚兴答安成侯姚嵩书，其中阐述“涅槃无名”之旨，僧肇“惧言题之流，或未尽上意，庶拟孔易十翼之作，岂贪丰文，图以弘显幽旨。辄作《涅槃无名论》，论有九折十演。博采众经，托证成喻，以仰述陛下无名之致”①。即，惟恐拘泥于语言文字的人不能充分理解秦主“无名之致”，所以才作《涅槃无名论》。

《开宗第一》是《涅槃无名论》的总纲。其中表明涅槃无名的宗旨，也讲涅槃体性。小乘佛教就已有余涅槃和无余涅槃之分，大乘佛教也经常作此划分。僧肇承此，把涅槃分为有余、无余两类，并说涅槃还有“无为”、“灭度”两个名字。“无为”偏于指涅槃的无形、无相和超越经验现象的生灭无常的一面；“灭度”则偏于指涅槃的灭除烦恼和解脱生死的一面。于此可见，涅槃具有形而上的特点。而形而上的东西是不能用形而下的概念描述的，所以僧肇进而指出了“涅槃无名”的根本义。他认为，所谓有余、无余只不过是应机接物的假名而已。僧肇描述涅槃的特征说：

> 夫涅槃之为道也，寂寥虚旷，不可以形名得；微妙无

① 《涅槃无名论第四》，《大正藏》卷四十五，第157页中。

相，不可以有心知。超群有以幽升，量太虚而永久。随之弗得其踪，迎之罔眺其首，六趣不能摄其生，力负无以化其体。潢漭惚恍，若存若往。五目不睹其容，二听不闻其响，冥冥窈窅，谁见谁晓？弥纶靡所不在。而独曳于有无之表。①

涅槃之道是究竟之道，既不可以得其形象、名称，又不可以用主观的心识揣度。涅槃之体是超越于经验现象界的“群有”的，不能被世人耳目的感官所认知。它是无所不在，又是超于世俗的“有”、“无”之表的。僧肇还说，对涅槃之道不能“言之”、不能“知之”、不能“有之”、不能“无之”，否则就会“失其真”、“反其愚”、“乖其性”、“伤其躯”。他引经论证成其义：“经云：真解脱者，离于言数，寂灭永安，无始无终，不晦不明，不寒不暑，湛若虚空，无名无说、论曰：涅槃非有亦复非无，言语道断，心行处灭。”② 涅槃之果不可言说、非有非无，所以是实相之“空”。

“核体第二”和“位体第三”从涅槃可否名状的角度讲涅槃体性的不可分别性。不可分别故“空”。“核体”和“位体”之“体”是“体性”的意思。“核体”是僧肇以“有名”的立场所设的第一问难。世人为万物主观地设定名称，并认为这些名称必有一定的客观对象与之对应，而且这些名称反映客观事物的本质。僧肇的设难就是从世人的这种观点出发的。他说：“经称有余涅槃无余涅槃者，盖是返本之真名，神道之外称者也。”有余涅槃和无余涅槃是本真之名，是神道的称呼。有余涅槃指烦恼虽已断尽，但清净心尚依前世惑业造成的果报身而住，“有余缘未

① 《涅槃无名论第四》，《大正藏》卷四十五，第157页下。
② 同上。

尽，余迹不泯，业报犹魂，圣智尚存，此有余涅槃也”。无余涅槃指生死之因已尽，残余的所依也已经彻底断灭，“至人灰身灭智，捐形绝虑；内无机照之勤，外息大患之本；超然与群有永分，浑尔与太虚同体；寂焉无闻，怕尔无兆；冥冥长往，莫知所之。其犹灯尽火灭，膏明俱竭，此无余涅槃也”。所以，有余涅槃可以用“有”来称呼，无余涅槃可以用“无”来命名。“位体”是以“无名”的立场来回答：

> 有余无余者，盖是涅槃之外称，应物之假名耳。而存称谓者封名，志器象者耽形。名也，极于题目。形也，尽于方圆。方圆有所不写，题目有所不传，焉可以名于无名，而形于无形者哉?[①]

“有余”、“无余”只是涅槃的“外称”、“假名”。因为有称谓就会被名称所封执，有器象就会沉迷于形相。名言的功效只能在某些论题上发挥，形相的描绘也只能在方圆等形式之中进行。涅槃的体性“无名”、“无形”，是“空”之实相。因而，它是超乎论题与方圆的局限的，不可用这些世俗的名言概念加以分别。不可用世俗的名言概念加以分别，当然也不能用“有”、“无”来称谓涅槃。涅槃作为证入诸法法性空寂的实相，是“非有非无”的中道之“空”。而经验的“有”、“无”是惑者的妄想杂念，与形上的涅槃不属同一界域，所以涅槃不是“有”、“无”的假名施设所能真正表谓的对象。

从“征出第四”到“妙存第六”，僧肇讲涅槃体性的“非有非无”。世俗的有为法“非有非无”，是因缘而有所以“非无”，缘散而无所以“非有”。涅槃属于无为法，其“非有非无”则是

① 《涅槃无名论第四》，《大正藏》卷四十五，第158页上、中。

超越的实相的不可称谓性。“有”、“无”等概念适用于俗谛法的表述，而不能指称真谛法（涅槃）所含有的实存意义内涵。涅槃的究竟处，是无法名状、灭诸戏论的。“征出”是“有名”的设难，基本观点是:“有”、“无”是相对的概念；万物不是“有”、就是“无”，因为“有”、“无”是相互转化的，就像“高”、“下”相对一样，世界万物为“有”、“无”二法所摄，“无有异有而非无，无有异无而非有者”；所以说涅槃出“有无之外”是不能令“有名者”“即于心”的。“超境第五”是“无名”的回答：

> 有无之数，诚以法无不该，理无不统。然其所统，俗谛而已。经曰：真谛何耶？涅槃道是。俗谛何耶？有无法是。[①]

此处，僧肇以二谛理论贯彻其中。意即，“有”、“无”虽然包括一切法、统摄一切理，然而只限于俗谛的范围，而不能统摄涅槃。俗谛的“有”、“无”、“高”、“下”都是相对而有的。既然是相对之法，就不能超脱“有”域即现象界。涅槃之真谛之所以不能用“有”、“无”来称呼，是因为这样做就会把涅槃拉回到俗谛范围。“搜玄”是对上一问难的引申，“搜谓搜括，玄谓玄妙。搜括玄妙之所在，故云搜玄也”[②]。玄妙之因在于涅槃既没有离开“有”、“无”，又是“非有非无”；不离“有”、“无”则不能忽视“有”、“无”而另求，“非有非无”则不可于“有”、“无”之中去求，这样便无处求得涅槃；而涅槃又确确实实的存在着。存在又不可求，在世俗之人看来是一个矛盾。“妙存”中，僧肇分析涅槃存在又不可求的原因。他说：

---

① 《涅槃无名论第四》，《大正藏》卷四十五，第159页上。

② 唐·元康：《肇论疏》卷下，《大正藏》卷四十五，第196页下。

> 夫言由名起，名以相生，相因可相，无相无名，无名无说，无说无闻。经曰：涅槃非法非非法，无闻无说，非心所知。吾何敢言之，而子欲闻之耶？虽然，善吉有言：众人若能以无心而受，无听而听者，吾当以无言言之。庶述其言，亦可以言。净名曰：不离烦恼而得涅槃。天女曰：不出魔界而入佛界。然则玄道在于妙悟，妙悟在于即真。即真即有无齐观，齐观即彼己莫二。所以天地与我同根，万物与我一体。同我则非复有无，异我则乖于会通，所以不出不在而道存乎其间矣。①

言论需要名言概念，名言概念是依据事物的形相而由人主观认定。因而，如果没有事物的形相就不会有名言概念，没有名言概念就不会有言论，没有言论就自然没有地方听到它。僧肇认为，涅槃就是这种无闻无说的真谛之法，它既是“法”又是“非法”，即“非有非无”之“空”。所以对之不可言说，只能以“无言”而说，即是通过证悟而得。僧肇引用《净名经》和《宝女所问经》来说明涅槃不出“有”、“无”又不在“有”、“无”，实则是表明世间和涅槃的不二。这是中观学派涅槃观念的基本理论。中观学派认为：“生死与涅槃，系缚与解脱，这不是截然不同的两法。生死就是涅槃，系缚就是解脱，‘不’可说‘离于生死’之外‘而别有涅槃’，也不可说离系缚之外，而别有解脱。因为在诸法‘实相义’中，一切平等，无二无别。如在生死系缚中通达性空，这就是涅槃解脱；假使离生死而求涅槃的真实，离系缚而别求解脱，涅槃解脱即成为生死系缚了。涅槃解脱即一切法毕竟空性，一切戏论都息。……不能了达实相的毕竟性空，

① 《涅槃无名论第四》，《大正藏》卷四十五，第159页中、下。

不知毕竟空中不碍一切；执有生死外的常乐我净的涅槃，那就是‘增上慢人’了。”[①] 中观学派的代表人龙树说：“涅槃与世间，无有少分别；世间与涅槃，亦无少分别。”“涅槃之实际，及与世间际，如是二际者，无毫厘差别。”[②] 即，超世间的涅槃与世间、涅槃的空性（“实际”）与世间的空性是没有差别的，世间的当体即是空，空也就是涅槃之性。涅槃与世间并非两个不同世界，离开涅槃就无所谓世间，离开世间也就无所谓涅槃，涅槃与世间是彼此相待的。张曼涛先生对中观学的这种涅槃思想有很好的表述：“一切法依空而住，依空而立，见此空性，即见涅槃性。于是，小乘佛教的消极静止面的空寂义，一到了龙树大师，便成了积极的活泼泼的空性义了。”[③] 僧肇所表达的就是中观学的这种涅槃思想。注释《维摩经》时，他说：“欲言在生死，生死不能污。欲言住涅槃，而复不灭度。是以处中道而行者，非在生死非住涅槃。”[④] 是说，对生死和涅槃都不能执著，要以中道的态度处理二者之间的关系。生死虽然是世间法，但其性本空，所以不能染污；涅槃虽然是出世间法，但其不离世间，所以又不灭度。僧肇所谓的“有”、“无”即世间法。因而，他说涅槃不出“有”、“无”又不在“有无”其实是对涅槃与世间关系的另一种表达方式。在僧肇的涅槃观里，涅槃有双层意义：既有超越世俗经验的意义面向，又有一定的经验内涵（此处所说“经验内涵”，其实就是烦恼或生死等等系缚。）作为它的构成要素。

“讥动”、“动寂”阐发的是涅槃体性的动寂不二。“讥动”的难意是：涅槃已经进入无为之境，超越理性思维和形象比拟的

① 印顺：《妙云集》上编之五《中观论颂讲记》，第275—276页。

② 《中论》卷第四，《大正藏》卷三十，第36页上。

③ 张曼涛：《大乘涅槃思想之展开》，台湾：《华冈佛学学报》，第4期。

④ 《注维摩经·文殊师利问疾品》，《大正藏》卷三十八，第380页上。

范围,"体绝阴入，心智寂灭"，却还说"进修三位，积德弥广"。难者认为这是不对的，因为进修、积德是由于有"好尚"、"涉求"之心，这与"体绝阴人，心智寂灭"是冲突的。僧肇在"动寂"里解释说："经称圣人无为而无所不为。无为，故虽动而常寂；无所不为，故虽寂而常动。虽寂而常动，故物莫能一；虽动而常寂，故物莫能二。物莫能二，故逾动逾寂；物莫能一，故逾寂逾动。所以为即无为，无为即为，动寂虽殊，而莫之可异也。"① 圣人虽然已入无为之境，然而仍在有为的缘起法中持续运作，只是其运作能恪守无为之境而不滑落。恪守无为之境，所以虽然在有为缘起法中"动"而实际不离"寂"，即"虽动而常寂"；虽然在有为缘起法中运作，而能恪守无为之境，所以"虽寂而常动"。元康疏云："物莫能一者，人不能令其常寂也。物莫能二者，人不能令其常动也。"② 无为即寂，无所不为即动，由于"为即无为，无为即为"，所以动寂不二。这是大乘中观学的不二法门在动寂关系上的体现。僧肇反对把涅槃视为绝对的静，因为如果单方面视涅槃为静，就是把涅槃看作了有为法。其实涅槃之体本空，属于无为的真谛，不可用"动"、"寂"来区分。因此，涅槃只能是即动即寂、动寂一如的。

"穷源"、"通古"亦讲涅槃之体的超越性，但不是从其空间状态（如"有"、"无"、"动"、"寂"）来论述，而是从其时间状态来论述。"穷源"是"有名"问难，认为先有众生才有涅槃，如此涅槃则有起始状态，有始就有终，此与经中所说"涅槃无始无终"相违。故而问难。"通古"是僧肇的释答。他主张，达到涅槃之境的圣人是物我不二的，"总六合以镜心，一去来以成体；古今通，始终同；穷本极末，莫之与二，浩然大均，

---

① 《涅槃无名论第四》,《大正藏》卷四十五，第160页下。

② 《肇论疏》卷下,《大正藏》卷四十五，第198页下至第199页上。

乃曰涅槃。”[①] 即，涅槃与万法是相即不离的，万法性空即是涅槃。故而，涅槃是不能被放在古今、始终的时间历程中来分析的。涅槃具有不同于凡常经验的超越特质，“无始无终”，其存在是客观超验的，而不是在时间上先于任何事物而存在。哲学上的“先有”有两种，一是时间在先，一是逻辑在先。僧肇的涅槃是逻辑在先的，其体性是空之实相。

“难差”、“辨差”、“责异”、“会异”、“诘渐”、“明渐”、“考得”、“玄得”讲体证涅槃。涅槃是“果空”，所以我们称体证涅槃为“证果空”。僧肇在《宗本义》中说“三乘等观性空而得道”、《般若无知论》中说“夫般若虚玄者，盖是三乘之宗极也，诚真一之无差”、《物不迁论》说“是以声闻悟非常以成道，缘觉觉缘离以即真”，都是认为有三乘之别。基于这种观念，他在“难差”中设难，提出既然涅槃究竟之道的体性是不可分别、非有非无之“空”，就应该是“妙一无差”的，而不应有三乘之别，有三乘之别涅槃就不是究竟之道。“辨差”则认为，“难差”中没有搞清众生所证涅槃与涅槃本身的区别：

> 然究竟之道，理无差也。《法华经》云，第一大道无有两正，吾以方便为怠慢者，于一乘道分别说三。三车出火宅，即其事也。以俱出生死，故同称无为，所乘不一，故有三名。统其会归，一而已矣。而难云三乘之道皆因无为而有差别，此以人三，三于无为，非无为有三也。[②]

涅槃究竟之道为一而无差别，差别之说只是教化的方便。僧肇引用《法华经》“会三归一”的圣言量来解释。“三车”出自

① 《涅槃无名论第四》，《大正藏》卷四十五，第161页上。

② 同上书，第159页下至第160页上。

《法华经·譬喻品》，指羊车、鹿车和牛车，比喻声闻、缘觉和菩萨三乘。“火宅”比喻欲界、色界和无色界这三界。出离了三界就得到了佛乘，亦即达致了涅槃之境。然而，涅槃一乘并不妨碍三乘之分。涅槃之道是实相之无为法，其究竟无差。之所以有三乘之分，是因为三乘体证究竟之道的程度不同。三乘虽然同证涅槃之实相，然而由于烦恼、习气的断尽与否不同，仍可有三个不同等级的果位。

“责异”“会异”是对众生与涅槃关系的进一步讨论。“辨差”中说涅槃本身是一，但因对涅槃的体悟不同，所以有三乘的区别。这是觉悟的人有三种，并不是涅槃本身有三种。针对这一结论，僧肇继续设难：既然涅槃为一，觉悟之人有三，且觉悟之人所体悟的又是涅槃，那么觉悟之人和涅槃是一还是异呢？“若我即无为，无为亦即我，不得言无为无异，异自我也。若我异无为，我则非无为，无为自无为，我自常有为，冥会之致，又滞而不通。然则我与无为，一亦无三，异亦无三。三乘之名，何由而生也？”如果我与涅槃是一，那么上文所说“无为无异，异自我”就是不对的；如果我与涅槃相异，那么我即有为，涅槃自无为，就无所谓体证涅槃之说了。这样，不论我与涅槃是一或是异，都没有三乘，三乘的名称又是如何产生的呢？“会异”解释我与涅槃无异的原因。僧肇说：“夫止此而此，适彼而彼。所以同于得者得亦得之，同于失者失亦失之。我适无为，我即无为，无为虽一，何乖不一耶？”[①] 文才注云：“此目此岸，彼目彼岸，犹言居生死之岸，则同生死之患。”[②] 在此岸就同于生死，在彼岸就同于无为。我到彼岸，我就与涅槃为一，但是我与涅槃为一并不妨碍有三乘的不同。僧肇总结说：“无患虽同，而升虚

① 《涅槃无名论第四》，《大正藏》卷四十五，第160页上。

② 《肇论新疏》卷下，《大正藏》卷四十五，第238页上。

有远近。无为虽一，而幽鉴有浅深。无为即乘也，乘即无为也。此非我异无为，以未尽无为，故有三耳。”[①] 即，达到涅槃之境时无患虽然相同，而对之趋近的程度是不同的；无为虽然相同，而对无为的体证深度是不一样的。但是无为和三乘是不异的，之所以有三乘的区分，是因为三乘未能完全体证无为。

如果说“难差”、“辨差”、“责异”、“会异”还是从众生体证涅槃的程度来谈“证果空”，那么“诘渐”、“明渐”、“考得”、“玄得”就是从体证涅槃的方式来谈“证果空”的。“诘渐”是“有名”者的问难。它主张顿悟说，认为涅槃无为之道是平等不二的整体，所以“不容心异”，对之不悟则已，悟就应是彻悟，不应有所遗留。“明渐”则认为，对涅槃就应该渐悟，而不能顿悟。Walter Leibenthal 指出，《涅槃无名论》中的“渐悟说”是后人增益，但由于没有确凿证据，仍有待进一步研究。[②] 我们也认为，在盖棺定论之前，是不能忽视“渐悟说”的。因而，本文对之作了分析。僧肇宣称，说无为的涅槃是不二的没有什么不妥，然而就此主张顿悟之说则是不理解其中真义。“夫群有虽众，然其量有涯，正使智犹身子，辩若满愿，穷才极虑，莫窥其畔。况乎虚无之数，重玄之域，其道无涯，欲之顿尽耶？书不云乎：‘为学者日益，为道者日损。’为道者为于无为者也，为于无为而曰日损，此岂顿得之谓？要损之又损之，以至于无损耳。”[③] 宇宙万有虽然很多，但还是有限的；虽然是有限的，但即使智慧如舍利弗、辩才如富楼那，竭尽才能和思虑，也不能知其边畔，更何况无限的涅槃大道呢？僧肇还引用《老子》

---

① 《涅槃无名论第四》，《大正藏》卷四十五，第160页中。

② Walter Leibenthal, Chao Lun, The Treatises of Seng - chao, A Translation with Introduction, Notes and Appendices, Appendix Ⅱ, Hong Kong University Press, 1968, pp. 150—152.

③ 《涅槃无名论第四》，《大正藏》卷四十五，第160页中。

证明涅槃之道不可顿得，而需渐悟，因为“为道”是要“损之又损”的。

“考得”、“玄得”也是体证涅槃的方法。“考得”难云：佛经说众生之性在五阴之内，又说体证涅槃的人五阴都尽。这样，众生在五阴世间，涅槃则在三界之外，众生与涅槃在两个不同的领域，众生如何获得涅槃？这个问难其实是从世俗的理性认识出发的，不明白涅槃是需要直觉体悟，而且此种体悟是没有任何世俗执著的。故而，僧肇在“玄得”中以“得在于无得”作答。他认为，真道的获得是基于“离”即不作执著，所以不能以有得为得，而应以无得为得。涅槃与众生并非邈然殊域，而是不一不异的关系。众生的五蕴皆空，所以不再是众生。涅槃亦是空之实相，所以也再不是涅槃。因此，就没有可得之人，也没有可得之法。所以僧肇说：

> 《放光》云：“菩提从有得耶？答曰：不也。从无得耶？答曰：不也。从有无得耶？答曰：不也。离有无得耶？答曰：不也。然则都无得耶？答曰：不也。是义云何？答曰：无所得故为得也。是故得无所得也，无所得谓之得者，谁独不然耶？然则玄道在于绝域，故不得以得之。”①

涅槃之果是空之实相，属于绝对本体界。而以“得”为得的获得方式是经验式的，不能达致本体。因而，涅槃实相是不能通过“有”、“无”、“有无”、“离有无”等经验层面的概念而获得，而应通过般若空慧（智空）照得诸法本性空寂（法空）才能悟入。既然以“智空”、“法空”为前提，也就无所得。但无所得并不是如同虚无的毫无所获，而是以一种无执的态度去

① 《涅槃无名论第四》，《大正藏》卷四十五，第161页中。

“得”，这就是“不得以得之”。

综上，《涅槃无名论》的主旨可从三个方面进行概括：（1）涅槃体性是空，是“有无”、“动寂”、“始终”等概念所不能描述的。如果进行描述，所得到的也不是涅槃亦即不是超越的实相，而是经验界的对象性存在。也就是说，使用描述经验事项的概念分析涅槃，将使涅槃所蕴涵的超凡意义有所失落。（2）涅槃与众生（世间）并不是决然不同。世间的实相即是涅槃。证悟法性空寂的本性即入涅槃状态。如此，则涅槃就不是断灭，而是与缘起法相即。证悟涅槃需要破除对“有”、“无”、“动”、“寂”、“始”、“终”的执著，进而破除对“非有非无”、“非动非寂”、“非始非终”的执著，这样，两边俱遣，即得空寂清灵之境。（3）涅槃之法是一，得法之人是三。三乘体证涅槃的方法是渐悟而不是顿悟，并且应该以“无得”之心得之。

第六节 《肇论》思想的地位

从《绪论》可知，学术界一度关注《肇论》思想在中国哲学史或中国佛学史上的地位。刘贵杰、李润生和许抗生等先生曾就其思想对南北朝三论学的影响、对隋唐佛教诸宗派的影响和对明代佛学的影响等进行了探讨，而研究的焦点则是《肇论》思想属于玄学还是佛学的问题。说它仍属于玄学系统或说它是玄佛合流的产物，立论的基础都是它还没有摆脱玄学思想的影响，他所讨论的问题依旧是玄学问题，即“有”、“无”、“动”、“静”等问题。

事实上，“有”、“无”、“动”、“静”等概念在《肇论》中的意义已经不同于它们在玄学中的意义。《肇论》的思想核心是大乘般若中观学的“空”，而不再是玄学的“有无”、“动静”。在僧肇的思想体系里，“空”属于真谛，“有”、“无”、“动”、

“静”属于俗谛。因此，他虽然还使用这些概念，但并不是在玄学的语义上使用，而是给它们扣了一个俗谛的帽子，从而使它们变成了假“有”、假“无”、假“动”、假“静”。在他看来，“有”、“无”、“动”、“静”只是为了引导世俗之人体悟“空”的言诠方便，都是自性空的世俗概念，从不关涉本体论和宇宙生成论。而魏晋玄学的“有”、“无”则是本体论或宇宙生成论意义上的“有”、“无”，“动”、“静”也是实有的概念，而不是自性空的。

《肇论》中引用了大量的老庄玄学语言，但是，这些老庄玄学语言是僧肇阐发佛理的假名施设，它们是为了论证般若学之“空”，而不是阐发玄学思想。关于这点，《肇论》注疏者早有察觉。唐代元康就说：“肇法师假庄老之言，以宣正道，岂即用庄老为法乎？必不然也”；“肇法师卜措怀抱，岂自无理，以庄老之理为佛理乎？”① 老庄之言只是假借的言诠方便，是为了不离正道，而不是以老庄为法，也不是把老庄之理当作佛理。下面我们举例说明：

《物不迁论》载：“中人未分于存亡，下士抚掌而弗顾。”意即，“物性”即“空”之实相是真谛，不是上根之人是难以悟得的。这句话引自《老子》第四十三章：“中士闻道，若存若亡；下士闻道，大笑之，不笑不足以为道。”《老子》中的意思是中下之士不能把握形上之“道”。与《物不迁论》中不同，这个“道”不是“空”之实相，而是具有本体性、本原性和规律性之“道”。《不真空论》云：“审一气以观化。”意为，万法无差别，本性皆空。此处“一气”指“空”，借用于《庄子·知北游》之“通天下一气耳”。《庄子》意为天下万物都是气。“气”是实存之“气”，与《不真空论》中“气”之意义不同。《不真空

① 《肇论疏》卷上，《大正藏》卷四十五，第163页下、164页上。

论》的“物我同根，是非一气”取自《庄子·齐物论》“天地与我并生，万物与我为一”、“彼亦一是非，此亦一是非”和《庄子·知北游》“通天下一气耳”，但《不真空论》和《庄子》的立意不同，《庄子》讲万物一体之境，《不真空论》则讲般若学之“空”，“物我”、“是非”都是一法，本质是非有非无之“空”。《般若无知论》的“圣人功高二仪而不仁”得自《老子》第五章“天地不仁，以万物为刍狗。圣人不仁，以百姓为刍狗”。然而，二者意旨相异。《老子》强调天地无私无为的自然主义本性，《般若无知论》则以之论证圣人化导众生而不住于化相。《涅槃无名论》的“夫涅槃之为道也，……随之弗得其踪，迎之罔眺其首”引自《老子》第十四章的“迎之不见其首，随之不见其后”，但《老子》用来论述“道”，僧肇用来论述“涅槃”。“道”与“涅槃”虽然都是形而的本体，但是“道”不是“空”，“涅槃”是“空”。这些例子都表明，老庄玄学语言只是在文字形式上介入了《肇论》，而并没有把玄学义理带入其中。因此可以说，《肇论》思想已经消解了“六家七宗”般若学中玄学义理的影响，而力图阐释纯正的印度佛教般若中观学理论。从《高僧传》的记载里，我们也可以看出一些眉目。慧皎说：“（僧肇）每以《庄》、《老》为心要。尝读《老子道德章》，乃叹曰：‘美则美矣，然期栖神冥累之方，犹未尽善。’后见旧《维摩经》，欢喜顶受，披寻玩味，乃言始知所归矣。”[①] 这表明，僧肇确实深研过老庄之学，但同时也表明他并不以老庄玄学为究竟，而是以佛学为“了义”。僧肇能摆脱玄学思想影响的原因在于：他师事鸠摩罗什十余年，参与其译经工作，而罗什主持翻译了中观学三论，这就使他有机会了解纯正的般若中观学思想。

从上述可知，《肇论》思想是纯正的大乘般若中观学理论，

① 梁·慧皎：《高僧传》卷六，《大正藏》卷五十，第365页上。

是对印度佛教本来面目的还原。这样，确定《肇论》在佛教中国化过程中的地位就变成一个难题。洪修平先生认为，从格义、合本到六家七宗已经经历了一个不断中国化的过程，然而他们或比附，或只抓住佛教的某一点思想，并未建立完整的思想体系。僧肇在系统阐发佛教哲学思想的过程中，又吸收了大量中国传统的思想资料，围绕着般若空观，创立了第一个比较完整的中国化的佛教哲学体系。[①] 徐小跃先生认为，真正意义上的佛教中国化应首先解决和明了佛教真义是什么的问题，而这项工作又必须是纯粹意义上的、不打任何中土文化烙印和痕迹的客观介绍。鸠摩罗什所做的客观真实地译介、释论和弘扬印度龙树中观学的工作，正是实践了上述突破，而其前的浮屠和黄老混谈、安系小乘禅学与神仙方术和道教的比附、六家七宗的大乘般若学与玄学的合流，虽然程度不同地体现了佛教的中国化，但尚不能称为真正意义上的中国化。僧肇则是第一个尝试做这种真正意义上的佛教中国化任务的人。僧肇的"不真空论"完全是在阐明佛教大乘般若学的本旨，可从反面给佛教中国化提供经验。但僧肇在"即体即用"的体用观支配下所讨论的问题，已深深烙有老庄和玄学的痕迹。他会通道家主体本体论，确立解脱论的基础。[②] 我们认为，无论是主张僧肇创立了第一个比较完整的中国化佛教哲学体系，还是宣扬他是第一个尝试做真正意义上的佛教中国化任务的人，都是以他吸收老庄玄学的思想为立论根据。而我们通过前文的论证已知，僧肇已经摆脱玄学思想的影响，其理论是纯粹的大乘般若中观学。所以，我们不赞同把僧肇佛学思想视为中国化佛教哲学体系的说法，而认为他是在佛教中国化发展到一定阶

① 洪修平："论僧肇哲学"，《中国佛教学术论典》(19)，第430页。

② 徐小跃："僧肇'有无观'、'体用论'之探讨——兼谈佛教中国化问题"，《南京大学学报》1995年第1期。

段之后作了还原佛教本义的工作。僧肇的这项工作为中国人认识佛教固有精神和本真面目提供了可能。认识了佛教固有精神和本真面目，才谈得上真正意义上的佛教中国化。

第三章　南北朝时期的《肇论》思想注疏

上文已阐明，《肇论》阐发大乘空宗理论，是印度佛教原旨的中国式表达。而后的中国佛教虽然多数属于大乘有宗，但其理论体系中都融合有大乘空宗理论。在某种程度上可以说，大乘空宗理论是贯穿于整个中国佛教史的。因此，《肇论》很受中国佛教学者的欢迎，几乎历代都有对之进行注疏者。传为晋朝惠达所作的《肇论疏》，是现存最古老的关于《肇论》的注疏。在他之前有没有注疏《肇论》者，我们不敢断言，但是说有关于《肇论》的零散论述是没有问题的，因为惠达曾经引用前人的观点，如说："故旧云：'肇师义唯真无俗'，正谓此矣"，"有言肇师是有所得义……今谓不然。"[①] 惠达《肇论疏》堪为南北朝时期《肇论》思想的代表，他用"佛性妙有"的理论诠释《肇论》之"空"，彰显出其所处的南北朝时期的佛教的特点。

第一节　南北朝《肇论》思想注疏背景

惠达生活的南北朝时期，佛典翻译的数量与种类增多。然而，在中国广为流传并受重视的经典如《涅槃经》、《法华经》、《维摩经》、《阿弥陀经》、《华严经》和《楞严经》等，在其本

① 《肇论疏》卷上，《卍新纂续藏经》卷五十四，第53页上、54页上。

土印度的影响并不是很大。这说明，文化的引进是有选择的，与本土文化有较多相似之处的典籍输入更多。伴随着经典的翻译，南北朝僧界讲经活动盛行，并且有“经师”（擅长歌赞、咏经、解释佛教义理的僧人）、“讲师”（讲解佛教经典的僧人）和“都讲”（协助讲师讲经，在讲经过程中与其对话，以使经义更加明白）的专业分工。即使这样，佛教徒也无法理解全部佛教经典，只能择其最爱而研究。因之，形成了以研究一部或几部佛经为主的学派，成实学派、地论学派、摄论学派、三论学派和涅槃学派等就是在这种情况下产生的。有的学派因为译者的师承和见解的不同产生分化，如由研究《十地经论》而形成的地论学派就分化为南道和北道两支。有的僧人也不拘于一个学派，如成实学派的兼习三论，涅槃学派的兼习成实。总之，南北朝时期的佛教学派林立、异说纷呈，呈现出一片繁盛景象。

随着《涅槃经》的传入和译介，南北朝时期的佛学主流已经不是性空般若学，而是转向了涅槃佛性学。《大般涅槃经》在中国先后有四种译本：（1）东晋法显译六卷《大般泥洹经》；（2）北凉昙无谶译四十卷北本《大般涅槃经》；（3）慧严、慧观和谢灵运等依北本再治三十六卷南本《大般涅槃经》；（4）唐代若那跋陀罗等译两卷《大般涅槃经后分》。法显首先传入六卷本《大般泥洹经》，其中说，一切众生悉有佛性，但一阐提人（指断绝一切善根之人）没有佛性。从这种观点出发，竺道生法师孤明先发，认为既然一切众生都有佛性，阐提也是含生之类，那么他们也应该有佛性。这一思想刚刚提出，就引起了轩然大波，受到僧界的攻击。后来，昙无谶北本《大般涅槃经》传到南方，经中明确说阐提具有佛性。于是，佛界众流竞相推崇道生，称之为“涅槃圣”。从此，佛性论就成为各个学派或论师讨论的主要问题。

僧肇的大乘般若中观学破相显性，强调实相而无相，以无相

为所偏，最后归宿于真空。涅槃佛性学则直显真性，强调无相而实相，以实相为所偏，最后归宿于妙有。以实相为枢纽，般若实相学与涅槃佛性学不是针锋相对的，而是可以相互融合的。道生和惠达就是融合般若实相学和涅槃佛性学的典范。然而，二人的佛学思想都表现为对涅槃佛性学的理论偏向。这与他们的时代背景有关。其时，佛教界对佛性问题的讨论可谓百家殊唱。当时的佛性论盛况记载于后人的著作之中，隋代吉藏的《大乘玄论》卷三罗列十一家之说，唐代均正的《大乘四论玄义》卷七提出佛性根本说三家、枝末说十家共十三家，新罗元晓的《涅槃宗要》则从“出体门”分别佛性为六。从这些记载可知，南北朝时期，几乎各个佛教学派都有关于佛性问题的讨论，涅槃佛性学是当时的显学。惠达的《肇论疏》就是在这样的背景下应运产生的。

第二节 《肇论疏》的作者问题

中外学者一直关注《肇论疏》的作者问题，然而至今没有达成一致的意见。《大日本续藏经目录》卷下之上载：“《肇论疏》三卷，缺下卷，又云《肇论吴中集解》，收于乙第贰拾叁套第四册，晋惠达撰。”① 关于此中的《肇论吴中集解》，日本学者中田源次郎先生说：“此处所附之别名，于《续藏经》之本文中遍检不得，然《高山寺显圣教目录》上第二十二甲之中有‘《肇论吴集解》三卷惠达’一条，因此《续藏经目录》之编纂人遂以此条为陈（晋字误也）慧达《肇论疏》之又一题名欤，但断然附会二者以为一书，此乃编目者之误也。实则如后文所述，《肇论吴集解》三卷者，乃净源所笔述。而以此为惠达之所著

① 《大正新修昭和法宝总目录》第二卷，第537页中。

者，乃现存本《高山寺显圣教目录》所犯之一不可索解之过失也。故此别名，应予删削。"[①] 我们赞同这种说法。然而，《大日本续藏经目录》把《肇论疏》的作者标为晋朝的惠达，也引起了学界的争论。石峻先生经过考证认为，《肇论疏》作者不是晋并州竺慧达也不是陈朝小招提慧达法师，因而此疏作者是何人尚待后考。[②] 中田源次郎氏则根据《肇论疏》跋文中"仙光院《肇论述义》中多引惠达之言，其文悉与此书相符"的语句，指出本疏是惠达所撰无疑。他还进一步论证撰《肇论疏》的惠达与撰《肇论序》的慧达是同一人。理由是惠达《肇论疏》中提到"招提"二字，依前后文推量，即指本疏撰者惠达，而《肇论序》也标有小招提寺沙门慧达所作，同是招提寺僧，应该是一人。[③] 牧田谛亮先生主张,《大日本续藏经目录》所载的"《肇论疏》，晋惠达撰"实为谬误。他也不认可撰《肇论疏》的惠达与撰《肇论序》的慧达是同一人的观点，然而却从《肇论疏》所引用的诸多论疏见于都喜宾的《奉法要》或僧祐的《法苑集》等得出二人的时代应该没有太大差距的结论。[④] 周叔迦先生看到，此疏作者初不可知，卷末有日本历代题记五则，前三则为唐宋时人所写，未言及作者，后两则为元时人所写，却定作者为惠达并以仙光院《肇论述义》为据。他就此提出疑问："夫唐宋人所不能知者，元时人何由定为惠达撰耶？仙光院《肇论述义》今不传，作于何时，未可知，要未足为定凭也。"其后，周先生

---

① ［日］中田源次郎："关于《肇论》及其注疏（上）"，《同愿学报》第一辑，1940年。

② 石峻："读慧达《肇论疏》述所见"，载张曼涛主编《三论典籍研究》，台北大乘文化出版社1979年版，第295页。

③ ［日］中田源次郎："关于《肇论》及其注疏（上）"，《同愿学报》第一辑，1940年。

④ ［日］牧田谛亮："关于《肇论》之流传（上）"，台湾：《妙心》，第44期。

又根据慧达《肇论序》的内容，找出三个原因表明《肇论疏》不是写作《肇论序》的慧达所撰：一、《肇论序》明言“聊寄一序”即仅作此序、未尝注解。二、《肇论序》所述《肇论》篇目次第与通行本相合，但与《肇论疏》不同。而且，《肇论疏》里没有《宗本义》。三、《肇论疏》与慧达《肇论序》旨趣全不合。此外，周叔迦先生还从疏中称秦为伪秦断定作者是江南人，依据疏所引经论断定撰者是梁末陈初人。①

上文可见，学界探讨《肇论疏》的作者时有三个焦点：一、惠达是不是晋朝人？二、《肇论疏》是不是惠达所作？三、撰《肇论疏》的惠达与撰《肇论序》的慧达是不是一个人？以下，我们分别就这三个方面进行分析。

一、惠达是不是晋朝人？从现有证据来看，惠达肯定不会是晋朝人。因为《肇论疏》中引用了南北朝时期诸论师如大亮师、爱师、瑶师、诞师、求那法师、成实三大师（僧旻、法云、智藏）以及地论师、摄论师的言论，并且有标明时间的“梁时三大法师”的话。《肇论疏》引用梁代人的话，而梁代在晋朝之后。这样，说它的作者是晋朝人在逻辑上就是说不通的。所以我们认为，《大日本续藏经目录》所载有误，日本学者牧田谛亮的判定是准确的，《肇论疏》作者为梁末陈初人则是可能的。

二、《肇论疏》作者是不是惠达？《肇论疏》卷上末跋文说：“此疏惠达师撰云云，未详之。康永三年（1344）闰二月廿九日以尊良上人之本重校点之”；“贞和四年（1348）谈（谈或读欤）《肇论》了，仙光院《肇论述义》中多引惠达言，其文悉合此疏，惠达撰无疑者哉。”② 可知，元代人确定《肇论疏》是惠达的作品。然而，正如周叔迦先生所质疑的：唐宋人所不能知者元

① 《周叔迦佛学论著集》（下集），第1040—1041页。

② 《卍新纂续藏经》卷五十四，第61页上，类似的话见于第74页下。

时人反而定其作者为惠达不合常规。这个质疑的前提是《肇论述义》今不传故而不足为凭。也就是说，这是在缺乏史料的情况下做出的结论。事实上，《肇论述义》有一些内容保留下来了。安澄《中论疏记》就屡次引用《肇论述义》。据我统计，安澄《中论疏记》所引《肇论述义》中引用慧达《肇论序》和惠达《肇论疏》的地方共有三个。兹摘录如下：

> 《述义》云："天然者，犹自然之异名也。故慧达师云：'达猥生天。'"①
>
> 《述义》云："所言无道者，无菩提因，以金刚以还，名为道故。无果者无涅槃故。慧达云：'至极之果，唯有涅槃也。'"②
>
> 《不真空论》云："本无者，情尚于无，触言而宾无。故非有，有即无；非无，无即无。"元康师云："下第三破晋朝竺法汰本无义也。"……慧达疏下卷云破释道安本无义。《述义》云："皆此误矣。"③

上三处引文中，前两处是慧达《肇论序》的话，第三处是慧达疏下卷的内容。从上下文来看，这个慧达疏应该是《不真空论》疏。《中论疏记》对它的引用说明《肇论述义》的作者和安澄都见到了慧达疏下卷，而且下卷的内容是《不真空论》。下文我们考证惠达《肇论疏》原篇目次序时，也确定《不真空论》属于下卷。所以，这里的慧达疏应该是惠达《肇论疏》。这则引

---

① 《中论疏记》，《大正藏》卷六十五，第 82 页下，"达猥生天"引自释慧达《肇论序》（《大正藏》卷四十五，第 150 页中）。

② 《中论疏记》，《大正藏》卷六十五，第 86 页上，"至极之果，唯有涅槃也"亦引自释慧达《肇论序》（《大正藏》卷四十五，第 150 页中）。

③ 《中论疏记》，《大正藏》卷六十五，第 93 页中。

文表明《肇论疏》跋文中所云“仙光院《肇论述义》中多引惠达言，其文悉合此疏”是可能的。因此，我们倾向于肯定《肇论疏》的作者是惠达的观点。

三、撰《肇论疏》的惠达与撰《肇论序》的慧达是不是一个人？周叔迦先生的三点理由抓住了关键之处，很有说服力。但是，中田源次郎氏的观点似乎也有道理。因为惠达与慧达同名，都关注《肇论》，又同是招提寺僧，这三个条件重合，二人是一人的可能性很大。然而，他的判断是不准确的。唐代元康说:“小招提达法师作者，闰州江宁县，旧是丹阳郡。……即如庄严寺，则有大庄严、妙庄严，招提寺则有大招提、小招提也。大招提是梁时造，小招提是晋时造。慧达法师是陈时人，小招提寺僧也。当陈时名达之者，非止一人，故标其寺，以为别也。”[①] 可知，招提寺有大招提和小招提之分。再者，即使两个“招提”都是同一个寺院僧人，也可能有年代的差别，不见得就是同一个人。因而我们认为，周叔迦先生从《肇论疏》与《肇论序》内容本身的差异出发得到的结论更为可靠。

第三节 《肇论疏》的版本问题

惠达《肇论疏》现在被收录于《大日本续藏经》第二编乙第二十三套第四册、《卍续藏经》第一百五十册和《卍新纂续藏经》第五十四册，内容都是相同的。下面根据《卍新纂续藏经》介绍一下它的版本。

该版本《肇论疏》中，日本人新作了一个目录放在疏的正文之前。新作目录如下：

肇论疏目次

① 《肇论疏》卷上，《大正藏》卷四十五，第161页下。

卷上
涅槃无名论义记上
表上秦主姚兴
演开宗第一　折核体第一
演位体第二　折征出第二
演超境第三　折几玄第三
演妙存第四　折难差第四
演辨差第五　折责异第五
演会异第六　折诘渐第六
演明渐第七　折几动第七
演动寂第八　折穷源第八
演通古第九　折考得第九
演玄得第十
不真空论
卷中
般若无知论义私记下
辩体相第一　般若翻不翻第二
般若无知第三　释文第四有九问答
隐士刘遗民书问无知论
肇法师答刘遗民书
物不迁论
肇论疏目次终[1]

其中，卷上为《涅槃无名论义记上》、《表上秦主姚兴》和《不真空论》，卷中为《般若无知论义私记下》、《隐士刘遗民书问无知论》、《肇法师答刘遗民书》和《物不迁论》。《肇论疏》卷上以“目有余无余泥曰”开头，页面下有一个

① 《卍新纂续藏经》卷五十四，第 42 页下、43 页上。

脚注："目上原本缺失一页。"[①]《涅槃无名论》中"九折十演"的排列与通行本相同，但序号不同。《肇论疏》以"演开宗第一"为首，之后是"折核体第一"、"演位体第二"、"折征出第二"、"演超境第三"直到"折考得第九"、"演玄得第十"。通行本则按顺序排列为"开宗第一"、"位体第二"直到"玄得第十九"。惠达的这种排列方式给人的感觉是，"开宗第一"与"核体第一"相对、"位体第二"与"征出第二"相对直到"通古第九"与"考得第九"相对。而从《涅槃无名论》的文本内容来看，"开宗"应该是总论，其后，"核体"与"位体"相对、"征出"与"超境"相对直到"考得"与"玄得"相对。因而我们说，《肇论疏目次》的排列是不科学的。

惠达《肇论疏》还存在着严重的错简问题。首先，疏中篇章之间是错简的。从上目录可知，《肇论疏》的卷上为《涅槃无名论义记上》、《表上秦主姚兴》和《不真空论》，卷中为《般若无知论义私记下》、《隐士刘遗民问无知论》、《肇法师答刘遗民书》和《物不迁论》。而《不真空论》疏的开头却说："若如两不释意，此亦并俗。何则？上明不迁，正就今昔以明不迁。今明不真之文，亦就俗法以明不真。"表明，《不真空论》之前是《物不迁论》。《物不迁论》疏的开始也说："上明佛果，此下二论明生死，因果相对，又境智相对，上已明智，此后辨境。今此二论，先观入真，故不迁明俗，不真明真也。"[②]可知，《物不迁论》之前是《般若无知论》，《般若无知论》之前是《涅槃无名论》。根据这些提示，再加上《大日本续藏经目录》所说的"《肇论疏》三

① 《肇论疏》卷上，《卍新纂续藏经》卷五十四，第43页下脚注②。

② 同上书，第58页下、72页中。

卷，缺下卷”和安澄《中论疏记》所引《肇论述义》中“慧达疏下卷云：‘破释道安本无义。’”的话，我们可以推断，惠达《肇论疏》的各篇之间存在错简。原篇目次序应该是：（1）卷上：《涅槃无名论义记上》、《表上秦主姚兴》；（2）卷中：《般若无知论义私记》、《隐士刘遗民问无知论》、《肇法师答刘遗民书》；（3）卷下：《物不迁论》、《不真空论》。其次，《般若无知论义私记》的“第三据境难知无知”中有很多内容错简误入“第四取不取难”。错简部分的内容应该加入《卍新纂续藏经》第五十四卷第66页上左起第八行的“二、相续因缘；三相待”和“明缘非缘”之间。错简部分的内容是：“因缘；四境智因缘。此中不明境智因缘。知不自知，由境故知。境不自境，由智故境。……第二双：‘相与而无，故物莫之有；相与而有，故物莫之无’此二句就上境智明境非先有，智非先无。……第三双：‘物莫之无，故为缘之所起；物莫之有，故缘所不能生’此二句就上非先有非先无明俱有俱无……第四双：‘缘所不能生，故照缘而非智；为缘之所起，智缘相因以生’此二句就缘弁（即辨）知无知……‘是以’下结上生下，正答问……‘何者’下，释第一非缘章门，明境非因缘以答问也。”[①]“据境难知无知”中说：“凡论因缘，有四种：一、和合因缘；二、相续因缘；三相待明缘非缘。”[②]“三相待”之后没有“因缘”二字，也没有见到第四种因缘。上面摘录的错简部分内容则正好与“三相待”相衔接。下面，我们再摘引《肇论》中相关的原文进行对照：“难曰：夫真谛深玄，非智不测，圣智之能，在兹而显。……相与而无，故物莫之有；相与而有，故物莫

① 《肇论疏》卷中，《卍新纂续藏经》卷五十四，第66页中。

② 同上书，第66页上。

之无。物莫之无，故为缘之所起；物莫之有，故缘所不能生。缘所不能生，故照缘而非智；为缘之所起，智缘相因以生。是以知与所知，生于所知矣。何者？夫智以知所知，取相故名知。真谛自无相，真智何由知？"[①] 可以看出，上面摘录的错简部分中的第二双、第三双、第四双、"是以"下、"何者"下的内容都在这段文字中，即"第三据境难"一段中。然而，在惠达《肇论疏》中，这些内容却被放入"第四取不取难"中。

《肇论疏》中错字也很多，不知道是惠达本人写错，还是后人抄写时抄错。如"试"写作"诫"，"《宝积》"写作"《密迹》"，"神淳化表"写作"神停化表"，"咸睹其变"写作"感睹其变"，"姑射山有神人居焉，肌肤若冰雪"写作"姑射山有神人屋焉，肥肤若水雪"等等，限于篇幅，不一一列举。此外，《肇论疏》有引文错误一处。惠达说："故《无知论》云：'真波若者，清净如空。'又云：'真谛何也？涅槃道是。'"[②] 其中，"真谛何也？涅槃道是"本是《涅槃无名论》的话，却被引为《般若无知论》的话。

上文介绍了《肇论疏》本身的版本问题。以下，我们讨论惠达使用的《肇论》版本。经过比较发现，惠达使用的《肇论》版本与通行版本不同。如通行本《涅槃无名论》"开宗第一"中本无"非明亦非暗"的话，《肇论疏》中却有（卷上，第46页下）；通行本《涅槃无名论》"妙存第七"中的"镜万有于方寸，而其神常虚"（《大正藏》45卷，第159页下），在《肇论疏》中为"镜万有于方寸，而其神岂虚？"（卷上，第53页下）四论中，与通行本差异最大的是《物不迁论》。列表举例如下：

① 《般若无知论第三》，《大正藏》卷四十五，第154页上。

② 《肇论疏》卷上，《卍新纂续藏经》卷五十四，第58页下。

《大正藏》第四十五卷本	《卍新纂续藏经》第五十四卷本
动而非静，以其不来。静而非动，以其不去（第151页上）	静而非动，以其不来。动而非静，以其不住（第73页上）
称住不必住，释人之所谓往（第151页中）	称住不必住，释人之不住（第73页下）
言往不必往，古今常存（第151页下）	言住不必住，古今常存（第74页上）
缺此一句	古不至今，故无住。今不至古，故无去（第74页上）

可见，通行本《物不迁论》和惠达使用的《物不迁论》版本中文字是有差异的，有的文字甚至是截然相反的。这些不同的版本之间是否存在着义理差别？如果有差别，反映了什么问题？这些都是我们应该注意的。因此，从版本学角度推进对《肇论》的研究是我们今后努力的一个方向。

第四节　《肇论疏》的基本内容——以“佛性妙有”论“空”

每个文本留给后人的都是一个无限的意义世界。说它无限，是因为文本意义具有开放性，它的视界和读者的视界是动态融合的，而不是彼此隔绝的。读者以自己的精神世界与文本的精神世界相沟通，揣摩文本作者的心灵状态，并进而站在自己的立场重构文本意义，这是文化传承和发展的共同规律。惠达就是站在自己的思想立场上，用“佛性妙有”来诠释《肇论》之“空”的。

佛教自汉代传入中国，先是依附于黄老方术，然后与玄学相纠葛导致两晋般若学的风行。南北朝时期，佛学界出现诸师异

说、百家殊唱的局面。从惠达《肇论疏》的内容来看，他是很熟悉这一发展历程的。在此基础上，惠达把般若实相学和涅槃佛性学融合在一起。但是，他的思想中心是“妙有”，而不是“真空”。其所涉及的“大顿悟”与“小顿悟”、“本有”与“始有”、“正因”、“正果”与“缘因”、“缘果”、“正感”与“傍感”和“妙有妙无”等诸多问题都属于涅槃佛性学。与此相比，有关般若实相学的论题在惠达疏里是处于劣势的。所以我们说，惠达是以涅槃佛性学为基点融合般若实相学。

一 “大顿悟”与“小顿悟”

般若学主要谈“空”，基本不讲顿渐问题，更无所谓大顿悟和小顿悟之说。《肇论》也只是在《涅槃无名论》中有“诘渐”、“明渐”的辩论，而没有“顿悟”、“渐悟”的术语。惠达疏释《肇论》时是站在涅槃佛性学的立场上，而顿渐问题是涅槃佛性学的主要问题之一，[①] 因而，“大顿悟”和“小顿悟”成为他诠释《肇论》的两个基本范畴。

在“折难差第四”的疏中，惠达说：“肇师执小顿悟，七地始悟无生。”[②] 又“折诘渐第六”疏中云：

> 此中难意，执顿悟义难三乘无为有浅深及位有上下。而顿悟者，两解不同。第一竺道生法师大顿悟云：夫称顿者，明理不可分，悟语照极。以不二之悟，符不分之理。理智恚（此字不明）释，谓之顿悟。见解名悟，闻解名信。信解非

① 陆澄：《法论目录》：“《渐悟论》（释慧观）、沙门竺道生执顿悟、谢康乐灵运辩宗述顿悟、沙门释慧观执渐悟、《明渐论》（释昙无成）”。（《法论》第九帙慧藏集七卷，《出三藏记集》卷12，《大正藏》卷五十五，第84页中。）

② 《肇论疏》卷上，《卍新纂续藏经》卷五十四，第54页中。

> 真，悟发信谢，理数自然，如菓就（或是熟字）自零。悟不自生，必藉信渐。用信伪（疑为伏）惑，悟以断结。悟境停照，信成万品，故十地四果，盖是圣人提理今（疑为令）近使夫（疑为行）者自强不见（疑为息），闻信从教生，设非信是……第二小顿悟者，支道琳（即林）师云：七地始见无生。弥天释道安师云：大乘初无漏慧，称摩诃般若，即是七地。远师云：二乘未得无有（当为生），始于七地方能得也。埵法师云：三界诸结，七地初得无生，一时顿断，为菩萨见谛也。肇法师亦同小顿悟义。何者，即二谛是用，无二为体；二谛是筌，不二为之中，而六地以还，有无不并，无二之理，心未全一，故未悟理也。若七地以上，有无双涉，始名理悟。①

惠达认为，“诘渐”是用顿悟之理反驳那种认为三乘体悟无为有浅深不同和三乘有阶位高下的观点。他把顿悟分为两种，即“大顿悟”和“小顿悟”。进而指出，竺道生持“大顿悟”说：“理”是不可分的整体，所以不能用世俗的概念认知法获得，而只能靠体悟契证，因为不二之悟才能冥合整体之理；用内心证悟真理（“解”）为“悟”，听闻信奉真理（“解”）为“信”，信解并非究竟圆满，有了悟解，信解就退谢到次要地位，这是自然而然的道理；但是，悟解是不废信解的，信解能压服妄想，悟解才能断除结缚。与竺道生不同，支道琳、释道安、慧远、埵法师和僧肇都持“小顿悟”说：真俗二谛只是用，不二之理才是体；真俗二谛只是悟不二之理的工具，不二之理才是悟得的究竟义；在六地（十地之一，即现前地，是指听闻般若波罗蜜而现前生

① 《肇论疏》卷上，《卍新纂续藏经》卷五十四，第55页中、下，其中勘误多采用汤用彤先生《汉魏两晋南北朝佛教史》，第653、658—659页。

起大智之位。十地又作十住，包括欢喜地、离垢地、发光地、焰慧地、难胜地、现前地、远行地、不动地、善慧地和法云地）以前，没有认识到"有"与"无"是不二的中道，所以还不能叫悟理；修行至七地（七地即修无相行，心作用远离世间之位。此地往上别无可求之菩提，往下别无可救之众生，因此沉潜于无相寂灭之理）即远行地，功行俱足，解得有无不二，才能称为理悟。

二 "本有"与"始有"

"本有"和"始有"说本指佛性而言，也是南北朝时期佛性论的中心问题之一。"本有说主张佛体理极，性自天然，一切众生，本自觉悟，不假造作，终必成佛；始有说则认为清净佛果，从妙因生，众生觉性，待缘始起，破障开悟，当来作佛。"① 本始之争的发展脉络为：首先主张"本有"或"始有"，然后主张亦本亦始或非本非始，最后以即本即始的圆家意进行总结。"本有"是从原因的角度论佛性，"始有"是从结果的角度论佛性，"非本非始"是从非因非果之中道的角度论佛性，"亦本亦始"是从当果的角度论佛性。

惠达在《肇论疏》里继承并发展本始之说，填充了佛性问题上的本始之争。他说：

> 佛果有二：一实相中道果，二万行修成果。今言通古，是万行修成果。若论本始，中道果为本有，修成果为始有。文有三义：一明理圣无异，遣其本始之义；二所以下，体理人法，非三世，此义正是开善本有义；三然即下，正结非本

① 赖永海：《中国佛性论》，上海人民出版社 1988 年版，第 89 页。

非始义也。[1]

这是对《涅槃无名论》中“通古”的疏解。涅槃是佛果。因而，惠达没有从佛性角度论述本始问题，而是转为从佛果角度对之加以解析。他认为，佛果有两种：一种是如如不动的中道实相果，这是本有而不是始有的；一种是经过努力修行而得的果报，这是后得的，所以是始有而不是本有的。惠达指出，“通古”一段有三层意思：一是表明真理和圣人不异，排遣本有和始有的说法；二是泯灭过去、现在、未来三世的差别，这和开善、智藏约时说本有义相同（开善约时说本始，灌顶《大般涅槃经玄义》卷下记载它的思想说：“正因佛性，一法无二理，但约本有始有两时”，“始有之理，本已有之”。梁代三大师庄严僧旻、光宅法云和开善智藏，都是著名的《成实论》学者，同时也是涅槃学者。惠达用梁代三大师的理论疏释《肇论》，表明他以涅槃学为中心，所以我们把它的《肇论疏》看作以“佛性妙有”论“空”）；三总结非本有非始有。这是认为，《涅槃无名论》“通古”所探讨的是本有和始有问题。这种看法与“通古”原本想说明涅槃不是时间历程中的有限存在的意思相差甚远。

在《涅槃无名论》“玄得”的疏中，惠达更明晰地论述了本有和始有的关系：“就迷辨中则是理性，故云菩萨空即是涅槃，故不可离即空而悟涅槃也，亦名本有。……就悟辨中即是正果名，名始有……未尝无结本有理性也，未尝有结始有果性也。本有始有理性正果平等大道归于无二也。”[2] 迷则是本有理性，它是从来没有“无”的，悟则是始有果性，它是从来没有“有”的。本有与始有、理性与正果是不二的，因此，佛果是非本非始的。

---

① 《肇论疏》卷上，《卍新纂续藏经》卷五十四，第57页上、中。

② 同上书，第58页上。

三 "正因"、"正果"与"缘因"、"缘果"

佛性的基本含义是众生的本性。"正因"、"缘因"就是针对佛性而言。关于"正因"、"缘因"的说法，在《大般涅槃经》里就已经存在。然而，其中的观点并不是一致的，如说"正因者诸众生，缘因者谓六波罗蜜"，又说"正因者名为佛性，缘因者发菩提心"。[①] 中国的僧人慧远在《大乘义章》中也解释这两个概念，他说："亲而感果名为正因，疏而助发名为缘因。"[②] 即，直接产生果的就是正因，起辅助作用的就是缘因。用现代哲学术语来说，"正因"就是成佛的内在根据，"缘因"就是成佛的外在条件。总而言之，"正因"、"缘因"问题属于涅槃佛性学范围，是对佛性学说的进一步展开。

在解释《涅槃无名论》"玄得"中"然则众生非众生，谁为得之者？涅槃非涅槃，谁为可得者？《放光》云：'菩提从有得耶？'答曰：'不也。从无得耶？'答曰：'不也。……'"的话时，惠达说：

> 然则下，遣情。云众生者非众生，可作两释：一云言众生者本无众生相，谁能得者？一云非众生者木石也。涅槃例解。次引《放光》证智无得，文相显然也。得者，谓之得也，独不然也。此句者遣情也。今实相涅槃既云正果，修成涅槃应名缘果。虽云心识对缘果名正因，若对中道正性皆名缘因也。然则正果缘果正因缘因更（此字不明何义）果因果可作四句，遣其性（疑为情）谓也。一可对正果名正因，故注云：平等大道以无行为因，无上正觉以无得为果；对缘

① 《大般涅槃经》，昙无谶译，《大正藏》卷十二，第530页下、533页中。

② 慧远：《大乘义章》，《大正藏》卷四十四，第476页下。

> 果名缘因，故注云：劳尘众生即成佛道，更无异人成佛。又云：以顺万行故得佛果，故是佛种也。二句缘因亦为正果之因，正因亦为缘果之因。何则？非众生无以成中道果，非正因无有修成之义。三句缘正非正，正缘非缘。四句非正非缘，第一大道，无有两正，大无所得也。[①]

涅槃无始无终，是真如实相，这种涅槃被称为“正果”，而众生通过修行所得的涅槃则被称为“缘果”。与“缘果”相对的是“正因”，与非有非无的“中道正性”相对的是“缘因”。“正果”、“缘果”、“正因”、“缘因”两两相对，便能遣除凡情：（一）与“正果”相对的是“正因”，“正因”无行，“正果”无得。与“缘果”相对的是“缘因”，即，是众生而不是别的什么成佛，成佛的原因是努力修行。（二）“缘因”也可以是“正果”的原因，“正因”也可以是“缘果”的原因。因为没有众生就不能成就中道果，没有“正因”就没有修成果。（三）“缘因”的“正因”不是“正因”，“正因”的“缘因”不是“缘因”。（四）既不是“正因”，也不是“缘因”，涅槃大道“非正非缘”，行于中道，大无所得。我们知道，在《肇论》里原本是没有“正因”“缘因”和“正果”、“缘果”等佛性问题的。而惠达《肇论疏》却用这些范畴对之进行疏解，这种做法的根基是其涅槃佛性学的立场。

四　“正感”与“傍感”

感应问题也是南北朝时期涅槃佛性学的重要论域。《高僧传》记载道生著有《应有缘论》，遗憾的是此论已经佚失。但从题目看，它应该是讨论“感应有缘”问题的。与道生相反，埵

① 《肇论疏》卷上，《卍新纂续藏经》卷五十四，第58页上、中。

法师讲“应无缘”。惠达《肇论疏》说：“生法师云：感应有缘，或同（应为因）生苦处，共于悲愍；或因爱欲，共于结缚；或因善法，还于开道，故有心而应也。埵法师盛说无缘，引卢舍那为证，一切诸佛身，同一卢舍那，但于迹中异，故彼此不同耳。今即两取。若有所得心，即有缘感；以无所得心，即无缘感。”[①]意即，道生认为感应必然是有因缘的，众生或是因为处于生死苦海而值得怜悯，或是因为有爱欲之心而不得解脱，或是因为以善法益世而通于佛道，所以都会受到佛陀的感应；埵法师则提倡感应无缘，他把一切诸佛身都视为同一卢舍那，认为它们只是“迹”不同而已（观音菩萨、普贤菩萨、地藏菩萨、文殊菩萨各以大悲、大行、大愿、大智应化众生），“本”则是相同的。惠达兼取二人之说，主张感应既可以是有缘的，也可以是无缘的，此中关键在于修行主体的心理状态。如果主体是以有所得的心理状态去感应，就是“有缘感”。相反，以无所得的心理状态去感应，因顺自然，无缘而应，就是“无缘感”。

惠达还从本迹和内外的角度来论“感应”：

> 本迹者，非本无以垂迹，非迹无以显本，本迹虽殊，无朕一也。内外者，就感应各明四句。感四者：一、理外感理内；二、理内感理外，如十地大士见丈六法身也；三、理内感理内；四、理外感理外也。应中四句，反取即是耳。斯即四句无当感应体也。[②]

佛性是从体或本的视角而谈，感应则是从体用（本迹）或内外的视角而论。本迹虽然不同，但二者都是没有朕兆的。从内

① 《肇论疏》卷上，《卍新纂续藏经》卷五十四，第51页上。

② 同上。

外的角度说，“感”和“应”各有四种：“理外感理内”则“理内应理外”，“理内感理外”则“理外应理内”，“理内感理内”则“理内应理内”，“理外感理外”则“理外应理外”。

惠达用感应理论诠释《涅槃无名论》的“位体”：“第二义明真应相即，有三科：一明感应；二其（缺一‘为’字）物下，明真应相即；三其（缺一‘为’字）治下，忘怀用也。明感应有三段：初就法譬明应体，次出感应用，后以譬释也。”[①] 这里用“真应相即”和“感应体”、“感应用”来解释“位体”。然而，此种解释是出于惠达的一己之见，并不是《肇论》的本义。惠达还把“感应”进行分类，他说：

> 今论感应，善二途感：一者有所得心善感丈六身名为傍感，二者正感，以中道心感中道法身名为正感也。而就傍感，义有多途：以过去善为几……亦以现在善为几……又以未来善有已感义……而今义宗丈六无当即是法身，而云感法身名为正感。……若于应体，以无当为体，而对偏心现丈六身即是偏对应，中道心应无当身即是正应。若谓其位，六地以还，有无俱偏，七地已上，有无不偏也。[②]

感应有两种：第一种是“傍感”，它是以有所得的偏心感应丈六身；第二种是“正感”，它是以无所得的中道心感应非有非无的中道法身。“傍感”或是感应过去的善行，或是感应现在、未来的善行，而“正感”只是感应丈六无当的法身。感应的体应该是无当。以有无不偏的中道心感应无当的法身是“正应”，而以偏有偏无的心感应丈六身即是“偏对应”。从“位”的角度

① 《肇论疏》卷上，《卍新纂续藏经》卷五十四，第49页中。

② 同上书，第50页下、51页下。

说，位登六地以前偏于有或偏于无，位登七地以上就没有了这种偏执，而是有无双涉。

总而言之，惠达用感应理论解释《肇论》，是以妙有佛性对“空”之法性的发展，也是佛教中国化的表现。

五 “妙有妙无”与“非有非无”

《肇论》思想属于大乘空宗，讲的是“非有非无”之“空”，而不是存在于“空”之外的所谓“妙有”、“妙无”。然而，在《肇论疏》里，惠达却用“妙有妙无”解析《肇论》的“非有非无”之“空”，他说：“第二义正辨涅槃无名，上依名释义，正释妙无，此中兼释妙有。”意即，涅槃是“妙有妙无”的。需要注意的是，惠达虽然说“妙有妙无”，但他并没有抛弃般若学“非有非无”的中道思想。他的意图是用“实相”这个概念作为过渡，融般若实相学和佛性妙有学为一体。惠达说：“‘虽无而有，所谓非有’下一双两句，以有无表非有非无。然即下，所表非有非无之理，今所云无余涅槃也”；“今谓开宗之意，正辨妙行法性生身之涅槃，此妙行生身佛无来无去即是法身实相也。”[①] 这里，涅槃既是“非有非无”之理，又是“法身实相”。从“非有非无”到“实相”，属于般若学范围。而实相是指事物的本性，涅槃妙行法性也是事物的本性。因此，通过“实相”，般若实相学的“非有非无”很容易过渡到涅槃佛性学的“妙有妙无”。证诸佛教原典，我们也可以看到般若学与涅槃学之间的递进关系。《大般涅槃经》载：“从般若波罗蜜出大涅槃。”[②] 此处，就明确点出了般若和涅槃

① 《肇论疏》卷上，《卍新纂续藏经》卷五十四，第46页中、51页中、45页下至46页上。

② 《大般涅槃经》，昙无谶译，《大正藏》卷十二，第449页上。

的共通性。般若学破邪显正，去除对假相的偏执从而显露真实的实相，与涅槃学的除掉八种颠倒从而示人真际之理在本质上没有什么不同。

“妙有妙无”和“非有非无”的意义相互关联，但二者也是有根本不同的。“妙有”、“妙无”是在“有”、“无”、“非有”、“非无”之上的脱离因缘相待关系的绝对的“有”和绝对的“无”，惠达又称之为“性有”、“性无”。在解释《不真空论》的“所以然者？夫有若真有，有自常有，岂待缘而后有哉？譬彼真无，无自常无，岂待缘而后无也？若有不自有，待缘而后有者，故知有非真有，虽有不可谓之有矣。不无者，夫无则湛然不动，可谓之无”时，惠达说：

> 所以然者下，正释性有性无。夫有若真有下，先释性有。譬彼真无下，类释性无也。若有不能自有下，破性有，明因缘有，有非真有也。不无者下，破性无，明因缘无，缘无非真无。①

“有”如果是真的有，它就恒常地一直“有”，而不是由因缘条件凑合而成的“有”，惠达把这种“有”叫做“性有”，亦即“妙有”，用现代哲学术语可称为“绝对的有”、“本质的有”；“无”也一样，如果是真的无，它就恒常地一直“无”，而不是待因缘条件散灭之后而为“无”，惠达把这种“无”叫做“性无”，亦即“妙无”，用现代哲学术语可称为“绝对的无”、“本质的无”。此外，他还明确了“性有”和“因缘有”、“性无”和“因缘无”的相斥关系，认为“性有”、“性无”不同于“因缘有”、“因缘无”，前两者与后两者处于不同的层

① 《肇论疏》卷上，《卍新纂续藏经》卷五十四，第60页中。

面。惠达一方面说“真有”、“真无”为“性有”、“性无”，另一方面又说《肇论》“破性有，明因缘有”、“破性无，明因缘无”。这表明，在他的思想中存在“性有”、“性无”和“因缘有”、“因缘无”两个层次的“有”、“无”。可是，无论怎样惠达已经达到了“性有”、“性无”的高度，而且已经用它分析《肇论》。

第五节 《肇论疏》的体用观

从惠达的《肇论疏》看，体用观念已经深入他的思想体系。这和其时代背景是不无关系的。汤用彤先生曾经总结这个时代的学术特点说：“魏晋以讫南北朝，中华学术界异说繁兴，争论杂出，其表面上虽非常复杂，但其所争论，实不离体用观念。”[①]张岱年先生也认为：“自魏晋以后，乃有‘体’‘用’的名词。在先秦时，所谓体，指一端或形体……荀子此处偶以体用二字并举，与后世所谓体用，似无若何关联。至魏晋时，玄学家颇言体用。”[②] 可知，魏晋以后，“体”、“用”成为中国哲学的重要范畴。然而，《肇论》并没有把“体用”二字连用，只有“用即寂”、“寂即用”的提法，但从其整个思想体系来看，体用观念已经内在于《肇论》文本。惠达《肇论疏》则几乎通篇都在用体用观念诠释它。

《表上秦主姚兴》疏中说：“初两双四句，叹体用及境智……‘叡哲钦明，道与神会’此二句叹体用。”这是把姚兴视为“与道不异”，从而以体用对之进行描述：“叡哲钦明”是说他的体，“道与神会”是说他的用。又如“第二义叹涅槃，

① 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，第333页。

② 张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社1982年版，第7页。

理有二科：一叹用，二眇莽下，叹体。”即认为《肇论》是从体用两方面赞叹涅槃。在《涅槃无名论》疏中，惠达说：“本迹虽殊，有余无余俱是假号。何即？本迹虽异，同无名相假名相说。”“本迹”即体用。这段话的意思是，体用虽然不同，但都是于“无名相中假名相说”，也就是说，“体用”本来不可以用语言表达，而又要试图借用语言表达，所以语言只是言诠方便。《般若无知论》的疏中说：“体用无二，亦名本迹无二也。”又说：“上云所归幽宅，从用归体。今余无余从体起用。用不自用，由体故用。体不自体，由用故体。体用虽殊，归于无二，亦可出入相对也。”这是讲体用之间的关系。惠达认为，体用是相互依待的，体离不开用，用也离不开体，从体可以产生用，用也必归于体，体用虽“不一”，但两者也“不异”。之所以如此，是因为“无朕一也”，“不思议一也。”

《不真空论》中说：“夫至虚无生者，盖是般若玄鉴之妙趣，有物之宗极者也。”此中，“至虚无生”即“真空”。僧肇说它是“般若玄鉴之妙趣”是采用了“举智释境”的方法，亦即通过“智空”来观照“法空”。惠达把这种方法解释为“对圣智名为真空”，进而认为“有物之宗极”是“此万法以此为体”之义，即万物以真空为“体”。《般若无知论》疏中，惠达说：“是以下，就体用两照释般若无知。此中先就实相般若明虚心实照，后然则下，就修成用释虚心实照也。”[①] 可知，在他看来，《般若无知论》是以体用观念支撑“般若无知”之说。

综上可见，惠达处处以体用观念疏释《肇论》。所以我们说，这是其《肇论疏》的基本特色之一。

---

① 《肇论疏》卷上，《卍新纂续藏经》卷五十四，第43页中，44页上，46页中，64页下，51页上、中，58页下，64页上。

第六节 《肇论疏》对般若实相学的融合

涅槃佛性学是惠达的理论重心，所以他用涅槃学的“佛性妙有”诠解般若学的“非有非无”之“空”。但是惠达并没有如其时代的大多数人一样摒弃般若学①，而是融般若实相学于其涅槃佛性学体系。上面的“妙有妙无”与“非有非无”部分，已经提及惠达思想的这种特征，下文专门论述。

一 “二谛”

《肇论疏》以“有无二谛”、“因缘二谛”、“生死涅槃相对二谛”和“佛果二谛”这四阶二谛与《肇论》四论相配，惠达说：

> 今明二谛，自有四阶。然二谛之名，非至极之体，但弁法相非有非无。故先破执，然后显示中道，故借名显相以表之。四阶者：一有无二谛，二因缘二谛，三生死涅槃相对二谛，四佛果二谛也。有无二谛者，亦名偏有偏无对凡性心所谓二谛。何者？假名众生有名用体，名为俗谛。名用体空，名为真谛。因缘二谛者，对于圣心所明二谛。因缘和合，假名众生，万法相假，明为俗谛。因缘无处，本自不生，名为真谛。相待二谛者，生死有无名为俗谛。佛果涅槃名真谛。何者？俗是俗情，凡是有无万法，皆是倒情也，所作故名俗谛。佛果涅槃永绝有无，超出生死。今对生死为俗，涅槃名真谛也。就佛果明二谛者，广修万行，得佛菩提。行因得

① 汤用彤先生说：“刘宋以后之谈《涅槃》者，皆未知《般若》，因多堕于有边，（如谓佛性是神明者皆是也。）而离于中道。唯生公顿悟能理会大乘空有二经之精义。”（汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，第663页。）

> 果，是因缘果，名为俗谛。佛果万德一圆，一相无相，因果相绝，明第一义谛。凡言因缘，即有四种：一和合因缘，二相续因缘，三相待因缘，四境智因缘。是故从此因缘生法，皆名世谛。因缘无当，即无所得第一义谛。故此佛果二谛所摄。……此四种二谛配四论者，第三第四二即《涅槃》《无知》所申之理，第一第二两阶二谛即《不迁》《不真》所明理也。①

这段文字包括三个部分。第一部分是说二谛有四个阶位，但是二谛的名称并不是终极的本体，而只是为了说明法相的非有非无。所以二谛是先破除对有和无的执著，然后显示非有非无的中道。第二部分介绍有无二谛、因缘二谛、生死涅槃相对二谛和佛果二谛这四个阶位的二谛。有无二谛偏有偏无，是对世俗之人而言，有"名用体"的假名众生就是俗谛，"名用体"非真实存在而为空就是真谛。因缘二谛，是对圣心而言，此中俗谛指因缘和合而成的事物、假名众生和虚假的万法，真谛是脱离因缘关系、没有生灭的。相待二谛中的俗谛指世俗层面的生死有无等，这些并非真实的相状，而是颠倒的情境，而涅槃果不属有无、也不在生死，这与上面的俗谛是相对的，所以叫做真谛。佛果二谛中的俗谛是指广泛地修习各种行业，而得到佛菩提果的因缘果，假如佛果圆满，不再有因果之相，就是真谛。第三部分以《肇论》的四论与这四种二谛相配。惠达认为，生死涅槃相对二谛和佛果二谛就是《涅槃无名论》和《般若无知论》所要申明的道理，有无二谛和因缘二谛就是《物不迁论》和《不真空论》所要申明的道理。这样，《肇论》之"空"就被惠达用四种二谛统摄起来。二谛是般若学的重要理论，惠达这里的解释是以涅槃佛性学

① 《肇论疏》卷上，《卍新纂续藏经》卷五十四，第52页下。

融合了般若实相学。

惠达主张，真俗二谛都是体现不二之体的用，二者是不二的。如他说："二谛为用，无二为体"，"'二言未始一，二理未尝殊'者，遣真俗不二也"，"言而无当，是论真谛之教也"，[①] "常一为体，二谛为用也"。二谛只不过是一种善巧的用，是言教方便，"不二"才是其体，所以论述真谛的言教是言而不当的。真谛和俗谛之间的关系也是不一不二的，它们的共同指向是常一之体即"毕竟空"。惠达又说："次'何者'下，明道俗相反，教亦相违。'谈真即逆俗，顺俗即违真'者，俗，习也。言真之教违于俗，顺俗之教反于道也。"此处的"道俗相反，教亦相违"、"言真之教"、"顺俗之教"指示着"二谛为教"的意义。值得注意的是，惠达还有"于谛"之说，《肇论疏》卷中载："宗途屈于好异者，理无二途而屈于是非，即是于谛也。所以求那法师偈云：'诸论各异端，修行理无二，偏执有是非，达者无违诤。'"[②] 可见，"于谛"是惠达解释"宗途屈于好异者"时提出的，意为不二之理本来没有"是"、"非"而以之有"是"、"非"之分。虽然他的"于谛"之说还很粗糙，但应该是对三论学的二谛说的融合。三论学派的兴皇法朗说："于谛是失，教谛是得。"[③] 其后的三论宗认为"二谛是教，不关理境"，并且分二谛为"于二谛"和"教二谛"。隋朝的吉藏法师则说："有两种二谛：一、于谛；二、教谛。于谛者，如论文：诸法性空，世间颠倒谓有，于世人为实，名为谛，诸贤圣真知诸法性空，于圣人是实，名之为谛，此即而二于谛。诸佛依此而说，名为教谛。"[④] 即"于谛"指世间诸法

---

① 《肇论疏》卷上，《卍新纂续藏经》卷五十四，第55页中，60页上、中。

② 《肇论疏》卷中，《卍新纂续藏经》卷五十四，第70页下、72页下。

③ 隋·吉藏：《二谛义》卷上，《大正藏》卷四十五，第78页下。

④ 《二谛义》卷上，《大正藏》卷四十五，第86页下。

于世人是“有”，于贤圣为“空”，“教谛”指诸佛菩萨知道事法未曾“有”、“无”，为化度众生故说“有”、“无”，以便通过“有”、“无”让众生了解“非有非无”的道理。从上可知，“二谛是教”、“于谛”“教谛”等是三论学的基本理论，而三论学属于中观学。因此，惠达运用这种思想解释《肇论》是对般若中观学的融合。

二　中道

中道也是般若中观学的一种重要理论，指不执著于“有”、“无”两边之“边执见”而行于“中”的正道。惠达诠释《肇论》时吸收并改造般若学的中道思想。

在其《肇论疏》中，还保留着般若中观学意义上的中道，就是不落于任何“边执见”、对相反的两个概念或名相同时加以排遣，双遣双非。如他说：“中道即有无齐观”，“此中假有表中道非无，借无表中道非有。”① 即“中道”是等观“有”、“无”，这种观念下的“有”、“无”是一不是二，所以用“有”表示中道的“非无”，用“无”表示中道的“非有”，其实“有”、“无”都是假名。这种诠释把《肇论》的中道思维一展无遗。

然而，惠达对《肇论》之中道的解释并没有停留在思维方法上，而是在此基础上以涅槃佛性学对之进行融会或者改造，从而把中道视为果位之法。如他说：

> 次然即（应为则）下，明法身义。有余无余本起法身，既无名相，有何不名？所谓中道法身是也。
>
> 此中道果即是体冥。

---

① 《肇论疏》卷上，《卍新纂续藏经》卷五十四，第53页下、60页中。

中道名涅槃。①

此句明金刚报谢归乎无二中道佛果也。②

惠达把中道称为“中道法身”、“中道果”，“涅槃”、“无二中道佛果”等等，其实是把中道从《肇论》中的“非有非无”之“空”变为了涅槃学中的“常住不变”之“有”。

三 毕竟空

上文已明，整部《肇论》的思想核心就是“空”，它不仅讲“智空”，而且讲“法空”，还讲“智法俱同一空”。“空”，在僧肇看来就是实相，即诸法的存在本性。这个“空”不同于小乘所谓的“析法空”，即不是把事物分析至极微而得的“空”，而是认为事物当体即空，所以它是一种“体空”。疏释《肇论》时，惠达对它的“空”之主旨有所体认，他称之为“毕竟空”。惠达说：“若论内义，此四皆在毕竟空中，无住为本，故言域中有四大也。”即，“天”、“地”、“人”、“道”这“四大”均以无住为本，所以都是“毕竟空”。然而，这个“毕竟空”又不是一无所有的“空无”。“而欲以有无题榜，标其方域，而语其神道者，不亦邈哉！”的疏中，惠达说：“‘而欲’下，戒勿恶趣空也。……方域，谓毕竟空为方域，境也。神道，谓体毕竟空之智也。”③ 即“方域”是“毕竟空”之境，“神道”是体认这个“毕竟空”之境的智，但“毕竟空”并非断灭的“恶趣空”，而是“非有非无”的中道空。这种解释，也是惠达对般若中观学的继承。

---

① 《肇论疏》卷上，《卍新纂续藏经》卷五十四，第49页下、50页中、58页上。

② 《肇论疏》卷中，《卍新纂续藏经》卷五十四，第70页下。

③ 《肇论疏》卷上，《卍新纂续藏经》卷五十四，第44页上、47页下。

四　无所得

“无所得”是般若中观学的基本理念，后来为三论宗所继承和发扬。“无所得”，梵语 apra^ptitva，又作无所有，略称无得，为“有所得”的对称，意思是说体悟无相的真理，内心无所执著，无所分别。反之，执著诸法差别之相，堕入有无边邪之见，就是“有所得”。诸法都是因缘和合而生，本无自性，就因为没有自性，所以没有决定相可得，这就是“无所得”。“无所得”也是不堕于生灭、常断、一异、来去等四双八计的中道正观。

惠达在《肇论疏》中发挥了般若中观学的“无所得”思想。解释《涅槃无名论》“妙存第七”中的“（至人）恬淡渊默，妙契自然”时，他说：“有言肇师是有所得义。既有渊嘿（嘿与默通）之解，有所契自然，岂非有所得乎？今谓不然，可二义释：若论体冥，久绝能所，是无所得；论其用冥，境智相会是有所得。有所得无所得归于无二即大无所得也。”① 即是说，认为僧肇有不言的解悟，与自然相契会，从而是有所得的观点是不对的。因为从“体冥”的角度来说，圣人是没有能、所之分的，这是无所得；从“用冥”的角度来说，圣人的智与境是相会通的，这是有所得。从“体冥”而来的“无所得”与从“用冥”而来的“有所得”归于不二，则是一种“大无所得”。

五　般若论辩

惠达疏释《肇论》时，在每一论甚至每一段之前都有一个总论，然后再分别解释。《般若无知论义私记》的前部分，他就从“辨体相”、“波若翻不翻”和“波若无知”三个方面来分疏般若。

① 《肇论疏》卷上，《卍新纂续藏经》卷五十四，第 54 页上。

在“辨体相第一”中，惠达先是列举了前人关于“波若”的见解，然后指出该论中的“波若”分为两种：“今依此论，波若有二种：一真波若，亦名实相波若，亦名体波若，则无二正观实相中道能所俱寂，亦名中道观，亦名平等观，亦名可观，亦名体观，亦名第一义观。始体冥义也。二用波若，境智对，如境而智，名用波若。”即《肇论》的“波若”有体波若和用波若两种。体波若即实相般若，它是超越世俗之知的能所相待关系的，只能以中道观照。用波若是境智相对的般若，由境而智，由智照境，是为般若之用。般若虽照境但并不会执著，所以惠达又说：“波若以不住无得为宗。”① 是说波若不住于任何事物，也没有任何具体的所得。

“波若”是梵文 prājna 音译，在中国的语言文字中没有与之相应的词语，所以对它的翻译是个很难的问题。惠达在《般若无知论义私记》的“波若翻不翻第二”中提出波若到底该不该翻译的问题。他首先依据《大智度论》说明波若和智慧并不相称，因为波若实相甚深极重而智慧轻薄。然后，惠达论证波若是不可翻译的：（1）波若是境智合称，智慧只是其一，所以不能以智慧翻译波若；（2）实相波若甚深，但不可说它极重，因为极重波若是智慧，可知智慧与波若不同，前者翻译后者行不通；（3）波若本是境智合称，但境、智却都不能把它全部概括，所以不可用智慧翻译。

惠达还对“般若无知”进行分类。在《般若无知论义私记》“波若无知第三”中，他说：“夫智随境照。境有阶级不同，故举境明得智，有四种波若无知：（1）有无二谛则理外境，（2）因缘二谛则理内境，就此二境得波若无知。（3）据实相波若得

① 《肇论疏》卷中，《卍新纂续藏经》卷五十四，第 61 页中、下。

智无知，(4) 约体用得智无知也。”① 波若智随所照之境的不同而有四种波若无知。惠达认为，四种所照之境包括“有无二谛”、“因缘二谛”、“实相波若”和“体用”，对之进行观照都会体得波若无知：(一)“有无二谛”是凡夫理外之境。“有”、“无”属于世人俗谛，如果没有获得圣智的观照，那么所得的“知”就是妄知，如果知道“有”、“无”即体自空，那么攀援“有”、“无”之境也是没有攀援，所以说“智无知”。(二)“因缘有无”虽然是世俗颠倒之情，但对圣心则没有因缘可言，所以名为“因缘二谛”，也正由于圣心观照的是这个“因缘二谛”，因而般若虽有不有、虽无不无，知而无知，无知而知。(三) 据“实相波若”得出“智无知”的结论是就体辨。(四) 由“体用”辨智无知。“用”即是“有无二谛”和“因缘二谛”，“体”即是“实相波若”。知不是自己知，而是由体而知，所以知而无知。体不自体，由修才能成体，所以无知而知。

综上，《肇论》是大乘佛教般若中观学原义的弘扬，而惠达《肇论疏》的重心则在涅槃佛性学。因此，它对《肇论》的疏释是以涅槃学的“佛性妙有”发展大乘般若学的“性空”。不仅如此，在发展的同时还吸收其中可资利用之处，融“空”于“有”。在某种意义上说，从僧肇的《肇论》到惠达的《肇论疏》，即是从般若中观学到涅槃佛性学。般若中观学是印度佛教义理的传达，涅槃佛性学则是中国佛教对印度佛教的诠释和发展，是佛教中国化的表现。所以我们认为，惠达《肇论疏》体现了佛教中国化已经进入一个新的阶段。关于此点，结语部分详谈。

① 《肇论疏》卷中，《卍新纂续藏经》卷五十四，第62页上。

第四章　隋唐时期的《肇论》思想注疏

据日本学者牧田谛亮《关于〈肇论〉之流传》一文统计，唐代关于《肇论》的注疏除元康《肇论疏》外，还有慧证《肇论抄》三卷、《肇论文句图》一卷、东山矩《肇论略述》一卷、灵兴《肇论略出要义兼注附焉并序》一卷、修广《肇论注》（假题）和云霭《肇论注》（假题）。此外，牧氏没有标明朝代的光瑶《肇论注》三卷和好直《肇论注》三卷也是唐代作品。[①] 其中，元康、光瑶和好直都是三论宗人，而三论宗对《肇论》的诠释是还原式的，所以可以说唐代《肇论》思想是以恢复僧肇的般若中观学原义为主的。在这些注疏本中，以释元康的《肇论疏》影响最大，它也是隋唐时期《肇论》思想的代表。该疏有《大正藏》本、《卍续藏经》本和《大藏卍新纂续藏经》本。全书共分三卷，卷上为达法师《肇论序》、《宗本义》、《物不迁论》和《不真空论》，卷中为《般若无知论》、《隐士刘遗民书问》和《答刘隐士书》，卷下为《表上秦主姚兴》和《涅槃无名论》。此种排列方式（不包括达法师《肇论序》在内）成为后来的通行排列方式，元康及其后的《肇论》注疏本都以此为序。

---

① ［日］牧田谛亮："关于《肇论》之流传"（上），《妙心》，第 44 期［88（' 99）. 08. 01］。

第一节　隋唐《肇论》思想注疏背景

隋唐时期的中国佛教已经不再是学派性质的，而是宗派性质的。潘桂明先生总结说："一般认为，宗派产生的主要标志有以下几个方面。一是高度发展的寺院经济，以确保宗派独立的经济来源，并推动自身的发展；二是系统的学说体系，以保证自宗在思想理论上的独立地位，并由此而与其他宗派区别开来；三是相对固定的传教地域，即以某祖庭或大型寺院为中心，造成一定的势力范围，以利于自宗学说的区域性流传；四是严格的法嗣制度和寺院规范，以行政手段保证自宗的独特地位。"[①] 我们认为，隋唐佛教已经具备了这几个特点。其时，产生了诸如天台宗、华严宗、三论宗、法相宗、净土宗、律宗、密宗和禅宗等佛教宗派，特别是天台宗、华严宗、净土宗和禅宗已经具有鲜明的中国特色，标志着佛教中国化已经达到鼎盛时期。学界研究表明，心性论是这些中国化佛教宗派的理论中心。

天台宗被大多数学者奉为中国历史上第一个佛教宗派，它的主要特点是理论和实践并重。实践上，天台宗重视"观心"法门。"三谛圆融"、"一念三千"的理论都是从"观心"实践得出的，而且二者也是天台宗学说的核心实相论的具体表现。"三谛"即空谛、假谛和中谛，"观心"即同时观得空、假、中三谛的圆融无碍状态。"三千"指三千大千世间，就是十界（地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人、天、声闻、缘觉、菩萨和佛）互具成百法界，每一法界又有十如是（相、性、体、力、作、因、缘、果、报和本末究竟），这样，百法界就具有千如是，每一如是又有五阴世间、众生世间和国土世间三种世间，所以，千如是

① 潘桂明：《中国的佛教》，商务印书馆1997年版，第61页。

就有三千种世间。“一念三千”是指一念心中即具足三千大千世间，三千大千世间的任一一法都是实相的现象呈现，实相具诸法，诸法具实相，诸法之间也相即互具。一念心与宇宙实相融通无碍，所以一念和三千世间是相即互具的关系，而不是相生的关系，即“亦不言一心在前，一切法在后；亦不言一切法在前，一心在后”。[①] 之所以把“一念心”作为着眼点，是由天台宗对“观心”实践的重视所致。“三谛圆融”和“一念三千”的圆融相即状态就是宇宙万物的如实相状，亦即实相。天台宗在实相论的原理下，形成“性具善恶”、“三法无差”、“三因互具”和“无情有性”等心性理论。“性具善恶”指一切事法都具有善恶两种属性。一般大乘佛教认为，“性”是纯然至善的，超越善恶分别。天台宗的“性具善恶”，尤其是“性恶”理论是佛教中国化的体现，元代的怀则就曾经指出这是天台宗的一个贡献：“性具之功，功在性恶。”[②]“三法无差”指心法、佛法和众生法都具足实相，三无差别、互融互摄，其中心法是涵摄众生法和佛法的基础。“三因”是就佛性而言，指正因佛性、缘因佛性和了因佛性。其中正因佛性超越染净和善恶，缘因佛性和了因佛性具有染净和善恶德性的。三因相互具有、相互摄受，则三因就都具有染净和善恶的属性，这就是“三因互具”。“无情有性”说是湛然依据色心不二的道理，使佛性的范围从有情世界扩展到无情世界得出的。他认为，万法是真如，真如即是佛性。

与天台宗讲“心”与“万法”的无差别不同，华严宗重视“心”的本体地位。该宗的理论基础是“性起”，就是从佛果的境界说事物的现起，即毗卢遮那佛之“海印三昧”包罗众生和世间万法。从“性起”出发，华严宗讲法界观。它的“法界”

① 隋·智𫖮：《摩诃止观》卷五上，《大正藏》卷四十六，第54页上。

② 《天台传佛心印记》，《大正藏》卷四十六，第934页上。

在众生位上称为“心”，在非众生位上称为“一真法界”，都是“自性清净圆明体”。这个“自性清净圆明体”总该万有，摄一切世间和出世间法。“心”融摄万有，便会因为观的浅深不同而成四种法界，即事法界、理法界、事理无碍法界和事事无碍法界。事法界属于妄情计执的现象界，一一差别事法各有分歧；理法界指平等无差别的本体界，差别事法体性都相同；事理无碍法界指本体界和现象界互融互具，事法的分歧和体性无碍通达；事事无碍法界指一一差别事法都具有体用，事事融通，法法无碍，亦即差别事法不坏本体而相互摄入的大自在状态。“性起”说从佛果的境界讲事物的现起，佛果的境界即净心，宇宙万法及众生都是净心的呈现。众生既然是净心的呈现，所以具备清净的佛性。与天台宗的“性具善恶”不同，华严宗认为佛性是至善至净的。如智俨、法藏强调佛性的清净圆明，澄观、宗密受禅宗的影响看重佛性的灵知性，李通玄讲自心即不动智等。

禅宗是最具中国特色的佛教宗派。有人甚至认为它建立的基础是中国的老庄，而不是印度的佛教和婆罗门，是借佛教之躯，而赋庄老之魂。[①] 禅宗不拘泥于佛教经典，主张“不立文字，教外别传”的修行法门，所以更重视实践。它力图通过禅修实践来洞彻心性本源，从而成就佛果，即“直指人心，见性成佛”。在禅宗看来，佛性本体是众生的本性，所以不应该在众生之外，而应该在众生本心之中。能否“明心见性”关键在于觉悟与否。真如本性内在于每个主体的心中，只要对这个佛性有所觉悟，就可以成佛，“前念迷即凡，后念悟即圣”。禅宗史上，如果说慧能的“心”还是本心为主、现实心为辅，现实心寓于本心，那么到了马祖道一及其门下沩仰、临济两宗的“平常心是道”则可说现实心为主、本心为辅，现实心直接即是本心。后期禅宗以

---

① 麻天祥：《中国禅宗思想发展史》，湖南教育出版社 1997 年版，第 3 页。

机锋、棒喝、横说、竖说、扬眉瞬目等形式接引学人悟道，亦是为了使学人放下外在执著从而自识本性。这些都是禅宗心性论的重要内容。

在某种意义上说，隋唐佛教以心性论为理论重点，是佛性论逻辑发展的结果，也是佛教中国化加深的表现。而元康《肇论疏》等佛教还原化思潮的出现则彰显了佛教中国化过程的复杂性。

第二节　元康其人其学

关于元康，《旧唐书》和《新唐书》都没有记载。唐代著名的佛经目录，如静泰撰《众经目录》、道宣撰《大唐内典录》与《续大唐内典录》、智昇编纂《开元释教录》与《开元释教录略出》、明佺等撰《大周刊定众经目录》、圆照集《大唐贞元续开元释教录》和其撰《贞元新定释教目录》等[①]，也都没有著录。这大概是由于元康没有撰写或翻译佛经的缘故。宋代赞宁法师的《宋高僧传》之“义解篇”始有“唐京师安国寺元康传”，兹摘录于下：

> 释元康，不详姓氏。贞观中游学京邑，有彭亨之誉。形擁腫而短，然其性情酋勇，闻少解多，群辈推许。先居山野，恒务持诵观音，求加慧解，遂感鹿一首角分八歧，厥形绝异。康见之，抚而驯伏，遂豢养之，乘而致远，曾无倦色。以三论之文荷之于背，又以小轴系之于尾，曳于上都，意为戏弄：说有之徒不达空性，我与轻轴碾之，令悟真理。又衣大布，曳纳播，戴竹笠，笠宽丈有二尺。装饰诡异，人

① 这些目录均见于《大正藏》卷五十五。

皆骇观。既入京城，见一法师盛集讲经化导。康造其筵，近其座，便就所讲义申问，往返数百言，人咸惊康之辩给如此。复戏法师曰："甘桃不结实，苦李压低枝。"讲者曰："轮王千个子，巷伯勿孙儿。"盖讥康之无生徒也。康曰："丹之藏者赤，漆之藏者黑，随汝之赤者非纁绛焉，入汝之黑者非铅墨焉。"举众皆云："辞理涣然，可非垂迹之大士也？"帝闻之，喜曰："何代无其人！"诏入安国寺讲此三论。遂造疏，解中观之理。别撰玄枢两卷，总明中、百之宗旨焉。后不测其终。①

从上面的记载，我们可以归纳出关于元康的大致生平事迹：（1）享有盛誉：贞观年间（公元627—649年）在京邑游学，能够根据所闻发挥自己见解，被世人推崇赞许；（2）行为怪诞：开始在山野中居住，持诵观音之号以求开慧；驯服一只鹿成为坐骑，把三论宗方面的书放在鹿背上，在鹿尾巴上系上一个小轴，说要用这个轴碾执著于"有"的不悟之人，使他们契悟"空"的实相；再者，穿戴非常诡异，让人害怕；（3）富于辩才：在京城里与一个法师争辩，令人们惊讶，也因此被皇帝诏入安国寺讲习三论；（4）留著于后：注疏三论，解说中观学的理论；另外写了两卷《玄枢》，阐明《中论》、《百论》的宗旨；（5）不明始终。

从其传记可知，元康是尊崇三论的。现今学界大致认定，他是三论宗硕法师的弟子。关于三论宗的传承，在印度是：龙树—提婆—罗睺罗—青目—须利耶苏摩—鸠摩罗什。在中国的传承则有多种说法，如鸠摩罗什—道生—昙济—河西道朗—摄山僧诠—兴皇法朗—嘉祥吉藏，这种说法在日本很流行。然而，据汤用彤

① 宋·赞宁：《宋高僧传》上，中华书局1996年版，第69—70页。

先生考证，此说并不准确。[①] 现在大多数人肯定的传承谱系是：鸠摩罗什—僧肇—僧朗—僧诠—法朗—吉藏。其中，罗什、僧肇的思想属于古三论或北三论，僧朗、僧诠等人的思想属于新三论或南三论。硕法师是吉藏的弟子，他在关中受业。而元康又是硕法师的弟子，所以他也应该属于三论宗谱系。

日本来华僧人编制的目录中有元康的著作，但其中所录大多数已经佚失。据入唐学法常晓和尚的《常晓和尚请来目录》、元兴寺安远的《三论宗章疏》、兴福寺沙门永超的《东域传灯目录》、高丽沙门义天的《新编诸宗教藏总录》等目录记载，元康曾经注释般若学三论《中论》、《百论》和《十二门论》，并有总论方面的著述《三论玄枢》、《三论玄意》和《三论玄记》，另外，他还有《肇论夹科》两卷和《肇论疏》三卷。《宋史》则记载元康著有《中观论三十六门势疏》一卷。[②] 清代彭定求编的《全唐诗》卷869—13中有释元康一首《与讲师互谑》："甘桃不结实，苦李压低枝。轮王千个子，巷伯勿孙儿。"这首诗摘自上面所引的《宋高僧传》，并不是什么新的史料。

元康游学的贞观年间，是唐朝的一个盛世。唐太宗勤政爱民，知人善任，所以其时政治清明，物阜民丰，社会安宁，史称"贞观之治"。然而太宗一生并不诚心信奉佛教，只是在征辽之后，感觉气力不如以前，有忧生之虑，才颇留心佛教。虽然佛教不受太宗重视，又有道教与之争锋，但它在当时仍然宗派林立，繁荣不息。天台宗、华严宗、禅宗，继承汉魏以来佛教数百年发展的成果，融会中印的理论学说，使佛教中国化达到前所未有的高度。广义法师在其《三论宗概说》中说："禅宗盛后，重实行

① 汤用彤：《隋唐佛教史稿》，第107—108页。

② 元·脱脱等撰：《宋史》第五册，卷250，第158页，艺文志四，中华书局1977年版，第5182页。

者重入于禅，唐末三论诸大师，如元康本为三论宗之重要人物，著有多种著作，阐明至此亦折入禅宗。"① 这里他把元康视为唐末大师，并不妥当。因为元康游学于贞观年间（627—649），断然不会活到唐末，否则他就要活到300多岁。说元康"折入禅宗"，却可能是对的。上引"元康传"所载他要用轻轴碾"说有之徒"，就含有禅学意味。元康之后的后期禅宗有"德山棒，临济喝"之说，这种棒打、玄喝令世人斩断世俗之知而悟，与元康的"轴碾令悟"有异曲同工之妙。

第三节　元康《肇论疏》在日本的流传

一个值得注意的现象是，日本僧人圆仁撰的《日本国承和五年入唐求法目录》（838）、《慈觉大师在唐送进录》（承和七年即840年）、《入唐新求圣教目录》（承和十四年即847年）和圆珍所撰《福州温州台州求得经律论疏记外书等目录》（大中八年即854年）、《日本比丘圆珍入唐求法目录》（巨唐大中十年即856年）、《智证大师请来目录》（巨唐大中十二年即858年）及常晓和尚撰写的《常晓和尚请来目录》（839）② 等目录中，都著录了许多《肇论》注疏本，却唯独没有提及元康《肇论疏》。即使是收录了元康著作的常晓和尚，也没有著录此作。此中原因何在？

载于《大正藏》第四十五卷的元康《肇论疏》（转自《大日本续藏经》）后有日本人写的跋文：

《肇论疏》卷上末

① 载于张曼涛主编《三论宗之发展及其思想》，第126页。

② 这些目录均见于《大正藏》卷五十五。

> 大唐开元二十三年（按：735年），岁在乙亥，闰十一月三十日。扬州大都督府江都县白塔寺僧玄湜，堪校流传日本国大乘大德法师，使人发促暇写，聊附草本，多不如法。幸恕之。后叡师、源师还更附好本耳，天平胜宝六年七月十九写竟
>
> 信定篁[①]

从上可知，元康的《肇论疏》至少是《肇论疏》卷上早在735年就传到了日本，因为《肇论疏》卷上末的跋文中有在大唐开元二十三年（即735年）由白塔寺僧玄湜把元康《肇论疏》传给日本大乘大德法师的记载。再者，《肇论疏》卷下的正文部分掺入"玄湜谓"、"玄湜问曰"、"玄湜谓曰"等话语，而这些不是元康《肇论疏》本文的内容。这表明了一个史实：玄湜曾经注释过《肇论疏》卷下，后人抄录时把他的注文当做《肇论疏》本文的内容而误抄入其中。于此我们猜测，玄湜所收藏的元康《肇论疏》是完整的，他传给日本人时不会只传卷上不传卷下，所以《肇论疏》卷下也应该是在735年就传到日本。日本僧人圆仁、圆珍和常晓和尚都是在九世纪来华求法，而既然八世纪时元康《肇论疏》已经传到日本，他们就没有必要再把它带回国。这大概就是其不著录元康《肇论疏》的原因所在。

第四节　文本诠释和哲学诠释相结合的元康《肇论疏》

中西文化的传承都是通过对前人著作的注释或解说完成的，除了最初原创的作品以外，没有完全脱离古人而创作的作品。西方哲学界尽管后来出现了像胡塞尔、海德格尔等所

---

① 《大正藏》卷四十五，第174页中、下。

谓原创性的哲学家，但他们的思想也并未完全脱离前人的影响。正如怀特海所说，整个西方哲学史都是柏拉图哲学的注脚。中国传统文化的延续和发展更是通过对古典经典文献的注释完成的。汉代，五经是儒家注释的重点。魏晋南北朝，玄学家颇青睐于对《老子》、《庄子》和《周易》的注释，此外，对自然科学著作和佛经的注解也进入学人眼界。唐朝，由于统治阶级对道教的推崇，被列为道教经典的《老子》、《庄子》，广为道教界人士疏解，佛经的注疏在整个唐代的诠释文献中更是占有一定的比重。宋代，朱熹首次将《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》四部经典合为一辑，按《大学》、《论语》、《孟子》、《中庸》由易到难（由实事到高妙之理的体认）排序，合为四书。之后四书逐渐取代五经的地位。宋明理学家通过对四书的注释建构自己的理论体系，使儒学在新的理论高度上复兴。宋代以后开始有对诗文集的训解。清代的训诂学无疑也是经典诠释的有效途径。我们认为，正是通过对经典文献的注释，中国文化才得以绵延不绝。

西方诠释学与中国诠释学不同，它经历了三次重大的变革：（1）从局部诠释学（特殊诠释学）到一般诠释学：即从神学诠释学、法学诠释学到阿斯特、施莱尔马赫的普遍诠释学；（2）从方法论、认识论的诠释学到本体论的诠释学：狄尔泰以诠释学为精神科学奠定认识论基础这一尝试，使诠释学成为精神科学（人文科学）的普遍方法论，海德格尔则把理解看作此在的存在方式，从而使诠释学完成了本体论转向；（3）从本体论的诠释学到实践哲学的诠释学：这可以说是20世纪哲学诠释学的最高发展。洪汉鼎先生说："与以往的实践哲学不同，这种作为理论和实践双重任务的诠释学在于重新恢复亚里士多德的'实践智慧'概念。正是这一概念，使我们不再以客观性，而是以实践参与作为人文社会科学最高

评判标准。"[①] 西方诠释学是一种指导文本理解和解释规则的理论。而中国诠释学从未成为专门探讨解释的理论，它缺乏系统的方法论反思，而是把解释的理念融于经典注释的实践中。西方文字是拼音文字，所以西方的诠释以语音为考证的中心参照物，侧重语法的分析。中国文字是方块文字，所以中国的诠释以字形作为中心参照物，以形义的统一为线索。虽然有这些不同，但是中西诠释学的目的都是为了理解并发展流传下来的经典。

汤用彤先生说："隋唐注疏，至为丰富，又极重要。一因翻译既多，研究亦繁，注疏家恒糅合百家之言……一因义理渐彰，见解分歧，树立宗派者恒以一经纶为主干，如三论宗之《中》、《百》、《十二门》……注疏遂为研究各宗本末枝流之重要书籍矣。"[②] 元康《肇论疏》就是研究末期三论宗思想的重要书籍。既然称之为"疏"，则它的思想就应该是通过解释来表现的。许慎说："疏，通也。"[③] 入唐求法和尚常晓说："凡如来说称经，菩萨说称论，人师说名疏章传记等。何以故？唯以佛说经钝根难解了，是故菩萨作论释此。最钝根之类，犹未得精旨，因而人师作疏章等。"[④] 可见，"疏"是为了疏通文义而作的，佛教的"疏"则是为钝根不解之人理解经义而作。元康生活在唐代，当时文本诠释学的主流是语文学范型的诠释学，它继承了汉代古文学派的注释传统，侧重通过注释音义、解说名物、诠解典章制度、疏通文句等途径来把握文本的基本内容。唐太宗诏颜师古考订《五经正本》、孔颖达主持修撰《五经正义》，使儒学经典从文字到

① 洪汉鼎：《诠释学——它的历史和当代发展》，人民出版社 2001 年版，第 29 页。

② 汤用彤：《隋唐佛教史稿》，中华书局 1982 年版，第 79 页。

③ 汉·许慎：《说文解字》，中华书局 1999 年版，第 310 页。

④ ［日］常晓：《常晓和尚请来目录》，《大正藏》卷五十五，第 1069 页上。

解释都有了钦定的尺度。在这个过程中，他们基本遵循了“遵修旧文，疏不破注”的诠释原则。元康在《肇论疏》里屡次引用《易》、《诗》、《书》、《礼》等儒学典籍，说明他曾经深研儒学，这样，他就不能不受儒学注释之风的影响。再者，元康是三论宗人物，而《肇论》是三论宗的源头之作，所以元康对它的注疏倾向于还原它的思想原貌。因此，元康很重视语文学范型的诠释，即达到与文本作者思想和意图处于同一层面的诠释，我们称之为“文本诠释”。然而，他并没有局限于文本诠释，而是在此基础上超越文本，以自己的生命体悟来解读《肇论》文本，重构文本系统的意义世界，以哲学诠释学的方法阐释《肇论》，即以三论宗思想发展《肇论》。《肇论》属于古三论学的作品，而元康用三论宗思想解释它，所以即使对它有所发展也是本宗自身思想的发展。因此，《肇论疏》的诠释基本上是回归《肇论》原义的。

一　文本诠释——探究僧肇原本心理意向

元康《肇论疏》的文本诠释包括三个层面：一是对个别字词的解析，包括训诂、考证等；二是对句子的诠释，即揭示由个别字词组成的话语所要阐释的内容，包括解释句义和对断句、句式的分析等；三是对单篇论文以及整个《肇论》文本的诠释。通过文字，才能体会其中意义。通过意义，才能把握其中精神。元康通过对《肇论》的文本诠释，与僧肇展开跨时空的交流，从语言文字即客观的维度重新体味僧肇的思想意图。

元康诠释的个别字词包括动词、形容词、名词等各种词性的词。这些诠释是理解《肇论》文本的辅助形式，通过这些分析才能更好地理解词义、句义、段义以至整个文义。这些文字的意义是领会僧肇心灵境界的途径，通过对它们的文本诠释便能逐步进入《肇论》的内在精神世界。

元康对字词诠释的形式包括义训和音训。义训主要有下列几种：(1) A，B也；(2) A者，B也；(3) A是B义；(4) A训B也；(5) A名B；(6) A谓B；(7) B为A；(8) A者B；(9) A是B也；(10) A有两义；(11) A者B，谓C也。音训包括 (12) A字有二音：一者B反，二者C反；(13) A，B声；(14) A字凡有三音，一者B，二者C，三者D；(15) A音B；(16) A者B音；(17) A字上声读等等。这些形式的诠释是一种语言的转换，即从一种语言世界进入另一种语言世界，这种语言转换是诠释主体元康深入《肇论》文本的前提。需要指出的是，我们对元康的理解不能限于对他写作形式的表面分析，而应体会他的深层用意。

元康《肇论》文本诠释的最大特点就是广引经典（这种方法并不限于他的文本诠释，他在进行哲学诠释时也旁征博引）。下面我们把元康对字词和句子的诠释合到一起，举例说明他如何通过引经据典体会《肇论》义理。

Ⅰ. 引老庄解释论义。如"无滞而不通故能混杂致淳者，《庄子》云：'众人役役，圣人愚芒，参万岁而一成纪。'今借此语，以喻不二法门。若能无滞而不通，即是不二法门也。"[①] "希微者，《老子》云：'视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。'今借此语，以喻般若无声无形。" "然冥冥语，出《庄子》。《庄子》云：'照照生于冥冥，有伦生于无形。'今借此语，以喻空空也。"[②] 我们知道，僧肇消解了格义佛教和"六家七宗"般若学中的玄学义理成分，但是仍然运用老庄玄学式的语言形式来阐释般若学的"空"理。元康认识到了这一点，他说："肇法师假老庄之言，

① 《肇论疏》卷上，《大正藏》卷四十五，第171页上、中。

② 《肇论疏》卷中，《大正藏》卷四十五，第175页下、177页下。

以宜正道，岂即用庄老为法乎？必不然也”，“言参经史，不可谓佛与丘同风，辞涉老庄，不可谓法与聃周齐致。”[①] 因此，他运用“今借此语，以喻……”的句式解释《肇论》中的玄学式语言。“借”、“喻”二字的使用，说明元康看到僧肇已经超越格义佛教和“六家七宗”，化玄学为佛学。他指出，僧肇引用老庄玄学中的“无滞而不通”是比喻佛教的“不二法门”、引用“希微”是比喻佛教的“般若无声无形”、引用“冥冥”是比喻佛教的“空空”。这些都是元康对僧肇心灵世界的探究。

Ⅱ. 引儒典解释论义。如“有美若人超语兼默者。《毛诗》：‘有美一人清扬婉兮，邂逅相遇适我愿兮。’《论语》：‘君子哉若人。’今合此语，共成一句。”“《孟子》云：‘五亩之宅树之以桑，则七十者可以衣帛矣。鸡豚犬彘养不失时，则八十者可以食肉矣。’若据此文，则七十已下不合衣帛，八十已下不合食肉。慈悲不杀，岂独佛经？”“弥沦遍满义。《周易系辞》云：‘易与天地准，故能弥沦天下之道耳。”[②]“位体第三《尚书》云：‘位，次也。如阶品次第高下不同。今明涅槃体相次第，故云尔也。”[③] 从上面的引文可以看出，元康一方面直接用儒家经典原义来进行诠释或作旁证，另一方面则引申儒学义理而证成《肇论》文本。如在引用《孟子》时就根据需要做了引申和发展，《孟子》主张“仁”和“仁政”，并不同于“慈悲不杀”的佛学情怀，而元康却认为它的“五亩之宅树之以桑，则七十者可以衣帛矣。鸡豚犬彘养不失时，则八十者可以食肉矣”就是佛经所谓“慈悲不杀”之义。

Ⅲ. 引佛教经论解释论义。如“言本无者，如《维摩经》

---

① 《肇论疏》卷上，《大正藏》卷四十五，第163页下、167页中。

② 同上书，第162页下、169页中、170页中。

③ 《肇论疏》卷下，《大正藏》卷四十五，第194页下。

云……《仁王经》云……《中论》云……言实相者，如《维摩经》云……《中论》云……”“故《成具》云菩萨处计常之中而演非常之教者，《光明定意经》也。彼文云：‘如来者不用衣食，处计常之中，而知无常之谛。’今取彼经意，故云菩萨耳。”[①] 这里引用的《维摩经》、《仁王经》、《中论》和《光明定意经》等都是佛教经论。佛教因明学有三量，即现量、比量、圣言量。其中圣言量是圣人言教，指正确知识的来源和标准。元康引用佛教经论就是使用圣言量，用这种方法诠释，可以与《肇论》文本相互参照，从而阐明其中真义。另外，元康经常引用《高僧传》介绍《肇论》中的人物和人物背景，这样可以使读者进入当时的境遇，设身处地地把自己置于作者位置，从而把握《肇论》的根本思想。

元康引用的典籍种类很多，除了上面介绍的以外，还有文字学著作《尔雅》、《广雅》、《小雅》、《说文》等，历史学著作《国语》、《左传》、《史记》等，文学著作《离骚》等，儒家著作《礼记》、《孝经》等，名辩家著作《公孙龙子》，经学著作《白虎通》，佛教经典《涅槃经》、《思益经》等，限于篇幅，不一一列举。元康的广泛引用揭示了他运用各家理论解释《肇论》的意图。这种意图使其能不局限于《肇论》文本本身，超越它的文本语言而达到新的思想高度。元康的文本诠释是很严谨的：他对不知出处的经论就指明不知出处，并且不盲从引用的典籍，如说：“是以梵志出家下，此事未详所出经也”[②]；“此是皎法师作传云尔，余处不见。然此语或可然，或不可然也。”[③] 虽然如此，他还是有一处忽略了著作时间先后的问题，如“以七觉为

① 《肇论疏》卷上，《大正藏》卷四十五，第165页中、169页中。

② 同上书，第169页中。

③ 《肇论疏》卷中，《大正藏》卷四十五，第175页中。

茂林，而憩息也。择法觉分、精进觉分、念觉分、定觉分、喜觉分、舍觉分、除觉分为七，亦出大品涅槃等经"[1]。这里他认为僧肇的"七觉"出自《涅槃经》，是不正确的。因为《涅槃经》的译出年代是417—418年或421年，而僧肇早在414年就已经过世，不可能使用其中的概念。汤用彤先生把《肇论疏》的这种说法作为《涅槃无名论》是伪作的理由之一，[2] 这个论断也是武断的。因为说僧肇的这个概念出自《涅槃经》只是元康的一己之见，并不见得正确，还需要考证，把应该考证的内容当作结论是不合逻辑的。邱敏捷博士指出，元康所说的这些出自《涅槃经》的概念早在《长阿含经·游行经》中就已经存在，而僧肇曾在413年为《长阿含经》作序，所以这些概念出自《长阿含经》，而不是出自《涅槃经》。[3] 这个考证可作参考。另外，元康的引文有一处错误，不知道是他自己一时疏忽，还是后人抄录时出错。这个错误在《大正藏》第四十五卷第189页上："《庄子》云：'至虚极，守静笃。'"其中"至虚极，守静笃"是《老子》第十六章中的话，而元康却引为"《庄子》云"。

元康《肇论》诠释的另一个特点是，先广列诸说，之后阐明自己观点。如："有人云，肇法师语，超叡公谢公，故云超语。默同安公什公，亦可然也。""而言天幸者，天宠也；亦可凡言天者自然。今言天幸，自然有幸也。""有见者，谓有所得见也；邪见者，谓无所得见也。常见者犹是有见也，断见者犹是邪见也。又有见者谓有我见也，常见者谓身是常也；邪见者谓无我见也，断见者谓身是无常也。""诸法虚假，故曰不真。虚假

① 《肇论疏》卷下，《大正藏》卷四十五，第193页下。

② 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，上海书店1991年版，第670页。

③ 邱敏捷："《宗本义》与《涅槃无名论》的作者问题"，《佛学研究中心学报》2003年第8期。

不真，所以是空耳。有人云，真者是有，空者是无。言不真空，即明不有不无中道义也。此是为蛇画足，非得意也。若如所云，则空非中乎？大分深义为何所在？既不然矣，今不用焉。”① 我们认为，元康的这种解释风格有两大优点：（1）能加强读者对文本的理解；（2）具有保留史料的功能。

再者，由于唐代语文学范型诠释之风的影响，也鉴于中国文字的特点，元康还作了版本比较、文字考证和语法分析。

唐代《肇论》的版本有很多，据日本圆仁撰《日本国承和五年入唐求法目录》、《慈觉大师在唐送进录》、《入唐新求圣教目录》和圆珍撰《福州温州台州求得经律论疏记外书等目录》、《日本比丘圆珍入唐求法目录》、《智证大师请来目录》等可知，其时有东山矩（雄）的《肇论略疏》一卷，慧证（惠澄）的《肇论抄》三卷、《肇论文句图》一卷，灵（零）兴的《肇论略出要义兼注附焉并序》一卷，《肇论科文》一卷（亡名），《肇论》一卷（科点肇师）。《新唐书》也载有：“光瑶注《僧肇论》二卷。”② 另据日人牧田谛亮《关于肇论之流传（上）》，有好直的《肇论注》三卷及唐·修广、云霭的《肇论》注疏。③ 这些版本的存在为元康对之进行分析提供了方便。据我统计，《肇论疏》里谈到版本问题达30多次之多，如“余本皆云静而非动以其不来，动而非静以其不去。句上可释，下句难解。今勘古本如前说也。”④ “诸本皆云八国者，非也。今依古本入国是也。三十

① 《肇论疏》卷上，《大正藏》卷四十五，第162页下，163页上、中、165页下，170页下。

② 《新唐书》卷第五十九，志第四十九（艺文志三），第1530页。

③ ［日］牧田谛亮著，释依观译《关于肇论之流传（上）》，《妙心杂志——台湾佛教专题报道》｛第44期［88（’99）.08.01］｝。

④ 《肇论疏》卷上，《大正藏》卷四十五，第167页下、168页上。

国春秋云……非是八国也。《高僧传》云……故云入国之谋也。"[1] "有本云，以存不为有更加亡不为无者，非也。亡不为无，自在后文，不关此段也。"[2] 我们认为，对不同版本的关注和比较，是元康《肇论疏》能够成为经典之作的原因之一。

元康对文字的校订，如"然此響字合乡下作食，今多作向，亦可然。有本作音非也"，[3] "然此忘字义，应是亡失之亡"。[4] 对语法分析，如"欤者此字单作自得，不劳著欠。此谓助语"，[5] "之是语助，不计义也"，[6] "道与神会，语倒，乃是神与道会"，"泰通泰也"。[7] 元康还讲断句，如"性常自空故谓之性空者。此有三读：一者性常自空故，谓之性空为句也；二者性常自空故，谓之性空法性为句也；三者性常自空故，谓之性空法性实相为句也。三读之中前为胜，今依前读"，"以明两字，或可属上，或可属下。唯庄子应属上，今此文意则将属下也。后亦然"，"此有三读。一者，连三句通成一段……"[8] 这一系列的训诂，都是其理解僧肇的心理意向的必要条件。

此外，元康对整部《肇论》及其单篇文章都有独到的文本诠释。对整部《肇论》，他说："亦可以此少文，为下四论之宗本，故云宗本义也。"这是认为《宗本义》是其后四论的宗本。对《物不迁论》，他说："论文有二：前序，后正。今初，序文，目为四段：第一叙常情，第二明真解，第三述异同，第四申论

① 《肇论疏》卷中，《大正藏》卷四十五，第176页中。
② 《肇论疏》卷下，《大正藏》卷四十五，第195页中。
③ 《肇论疏》卷上，《大正藏》卷四十五，第163页下。
④ 《肇论疏》卷中，《大正藏》卷四十五，第178页上。
⑤ 《肇论疏》卷上，《大正藏》卷四十五，第169页下。
⑥ 《肇论疏》卷中，《大正藏》卷四十五，第188页下。
⑦ 《肇论疏》卷下，《大正藏》卷四十五，第193页上。
⑧ 《肇论疏》卷上，《大正藏》卷四十五，第165页下、172页下、173页下。

意”；“第二正是论文也，文有六章：第一引经明不迁，第二指物明不迁，第三遣惑明不迁，第四会教明不迁，第五反常明不迁，第六结会明不迁”。对《不真空论》，他说：“此论文有二章：先序，后正。今初，序也，序文有三：第一标正宗，第二破异见，第三序论意”；“第二正是论文也，文中有六：第一引教以明空，第二据理以明空，第三重引教以明空，第四重据理以明空，第五就名实以明空，第六结会以明空。”① 对《般若无知论》，他说“此论文有三章：第一正是本论，第二刘公致问，第三肇师释答。今初，本论之中，文有三章：第一先序般若之因由，第二正标无知之宗旨，第三问答料简。”② 对《涅槃无名论》，他说：“论文有二：前表，后论”；“表文有二：前且称叹秦王，后明作论因起。”③

从个别字、词、句的分析到整部著作的统筹，反过来再从整部著作的统筹领会个别字、词、句在文中的意义，元康的文本诠释形成了一个循环圈。换句话说，他是试图通过语言分析和整体架构的双向循环再现《肇论》文本自身所具有的意义，从而将其精神实质从静态的、僵直的文本状态中导引出来，而成为一种积极的、生动的精神生命。

文本诠释是对文本原义的探究，然而，从诠释学的角度看，诠释者在解析文本的过程中都是历史主体，因此会不可避免地打上主观烙印。这些主观烙印，即哲学诠释的内容。元康也不能例外。

二 哲学诠释——以“教、理、境、智”论“空”

元康是三论宗人士，所以会自觉或不自觉地把三论宗思想融

---

① 《肇论疏》卷上，《大正藏》卷四十五，第 165 页上、166 页下、167 页下、170 页下、172 页上。

② 《肇论疏》卷中，《大正藏》卷四十五，第 174 页下。

③ 《肇论疏》卷下，《大正藏》卷四十五，第 189 页下、190 页上。

入他的诠释过程。事实上，他也正是在文本诠释的基础上，用三论宗思想（即海德格尔和伽达默尔所谓的“前结构”）来诠释《肇论》的，或者说，他是在诠释《肇论》的同时阐发自己的三论宗思想，这是一种哲学诠释。从哲学诠释学的角度去理解和解释文本，文本不应该只是客体，而应该是向诠释主体开放的意义视域，这样，诠释就在历史进程中并为历史进程所规定。

吉藏把僧肇看作三论宗的开山祖：“若肇公名肇，可谓玄宗之始。”[①] 因此，当今学者把元康用三论宗理论对《肇论》的解释看作是最符合僧肇本义的。这种说法固然不错，但却忽视了元康对《肇论》的发展。事实上，三论宗的理论已经在僧肇思想的基础上有了很大的发展。

三论宗以“二谛”为纲。隋朝三论宗的中心人物嘉祥吉藏大师就把“二谛”作为理解《中论》、《百论》、《十二门论》和《大智度论》这四论乃至整个佛法的关键。但是，吉藏只把“二谛”视为言教方便，他的这种观点是针对将“二谛”本身当作“理、境”的观点而发的。有些人听闻“二谛”教，便以为实有“二谛”可得，而不能因“教”悟“理”，因“名相”悟“非名相”。在三论宗看来，如果认为“二谛是理境”，就必然会有“二理”、“二境”，三论宗称之为“于理”、“于境”，即一定有一“空”理存在，有一“空”境存在，与此相对，就必须承认另有一“有”理、“有”境存在，这样便不能由“二”悟“不二”，体悟“空”义。[②] 正道是超越的本体，对它不能作任何妄想分别，真谛和俗谛也是为了教化众生而作的区分，正道本身是从来没有真俗之分的，因此，真谛和俗谛只能是言教的方便而已。

在这样一个基本理念下，元康用“教”字统摄《肇论》四

① 隋·吉藏：《百论疏》，《大正藏》卷四十二，第232页上。

② 李勇：《三论宗佛学思想研究》，台湾佛光山文教基金会2001年版，第13页。

篇，并用三论宗“二谛为言教”的理论解释《物不迁论》和《不真空论》。在元康看来，二谛并不是存有论意义上的实有所诠，而是教化众生的善巧言说、对缘假说的方便，通过二谛的言教，才能显示事物的实相性空之理。他说：“宗本一义，是谓标宗。不迁已下四论，是谓明教也。”[①] 意即，《宗本义》是标明宗旨的，《物不迁论》、《不真空论》、《般若无知论》和《涅槃无名论》四论是宣扬宗旨的言教。在《物不迁论》卷首，元康更明确地说：

> 此下四论第二章明教也。四论四章，即明四教。第一《物不迁论》，明有申俗谛教；第二《不真空论》，明空申真谛教；第三《般若论》，明因申般若教；第四《涅槃论》，明果申涅槃教。明此四法，申彼四教，释迦一化，理斯尽矣。[②]

《物不迁论》讲世俗的“有”从而让人悟“空”，是俗谛教；《不真空论》直接阐明“空”义，是真谛教；《般若无知论》讲解脱的原因，是般若教；《涅槃无名论》讲解脱之果，是涅槃教。元康认为，阐明了“有”、“空”、“因”、“果”四法，申述了俗谛教、真谛教、般若教和涅槃教之后，就可以究尽空“理”。我们知道，梁代慧皎《高僧传》记载僧肇写作《肇论》各篇的顺序为《般若无知论》、《不真空论》、《物不迁论》和《涅槃无名论》。而元康引用《高僧传》时却说：

> 梁朝会稽嘉祥寺皎法师撰《高僧传》云：“释僧肇京兆人，……先旧所解，时有乖谬，乃见什谘禀，所悟更多，因

① 《肇论疏》卷上，《大正藏》卷四十五，第165页上。

② 同上书，第166页下。

著《宗本义》、《物不迁论》、《不真空论》、《般若无知论》，竟以呈什，什读之称善，……及什亡后，追悼永往，翘思弥厉，乃著《涅槃无名论》，以上秦主姚兴。”[①]

可见，元康并没有按照《高僧传》原文引用，而是根据自己的需要作了改变。《高僧传》里没有《宗本义》一篇，而且《肇论》各篇的撰述次序也与元康的叙述不同。元康就是按照他自己改变的这个篇目次序撰写《肇论疏》的。这是他用三论宗理论解释《肇论》的需要。僧肇的著述顺序本来体现“智空——法空——智法俱同一空”的线索，在元康这里则变成了“俗谛教——真谛教——般若教——涅槃教”的发展理路。“有为俗谛，空为真谛”是吉藏大师所谓“四重二谛”[②]的第一重，表明它是三论宗的基本思想。“般若为因，涅槃为果”也是梁武帝时就有的看法：“涅槃是显其果德，般若是明其因行，显果则以常住佛性为本，明因则以无生中道为宗。以世谛言说，是涅槃，是般若，以第一义谛言说，岂可复得谈其优劣。”[③]这是梁武帝针对南北朝时期佛学界把般若学和涅槃佛性说对立起来的观点而提出的，他通过把般若和涅槃视为因果关系巧妙地把两者统一起来。意思是说，般若和涅槃都是佛法，没有优劣之别，优劣之别是世俗人的主观成见。元康的思想则是继承于他的师父硕法师。在《三论游意义》中，硕法师说：“略明般若涅槃始终二教，明三种义者：一者明二因二果，二者明一因一果，三者明非

① 《肇论疏》卷上，《大正藏》卷四十五，第162页上。

② “四重二谛”：1. 第一重以“有”为俗谛，“空”为真谛；2. 第二重以“有、空”为俗谛，“非有非空”为真谛；3. 第三重以“有空、非有非空”的二、不二为俗谛，以“非有非空、非非有非非空”的非二、非不二为真谛；4. 第四重以前三重为俗谛，而以“忘言绝虑”之绝对境界为真谛。

③ 《注解大品序》，《出三藏记集》卷八，《大正藏》卷五十五，第53页下。

因非果”，“从波若波罗蜜出大般涅槃者即是涅槃是也。所以然者，波若为因涅槃为果故也。”[①] 可见，硕法师把般若、涅槃视为始终二教，并认为般若是因、涅槃是果。元康是直接吸收他的思想，并用来解读《肇论》。然而，元康的俗谛教、真谛教、般若教和涅槃教的划分法并不是很科学的，因为般若和涅槃本身就是真谛，真谛教中已经包含二者，再另外把般若教和涅槃教分出来就是一种重复。

三论宗的主要问题归结起来，不外“教”、“理”、“境”、“智”。吉藏大师在《净名玄论》中说：

> 所言法者，谓不思议解脱，统其大归，凡有三种：一、不思议境；二、不思议智；三、不思议教。由不思议境发不思议智，由不思议智吠不思议教，欲令受化之徒藉教通理，因理发智，故此三门理无不摄，但门虽有三，义兼本迹，境之与智，谓不思议本也，教谓不思议迹也，要由境发智，然后应物施教，谓以本垂迹，藉教通理，谓以迹显本。
>
> 若次第论之，不出三法：一理二智三教，理能发智，今以理智对教，故理智皆是其本，则教为迹，理智为本者，不二即是理，权实及六度四等，皆是悟理，故成所以。肇公云：语宗极，则以不二为言，理智皆是本，但理是本中之本，故名宗极。[②]

从上可知，不思议解脱之法有三种，即“境” （或说“理”）、“智”和“教”。这三法之间的关系是：“境”（“理”）能发“智”、“智”能吠“教”、“教”能悟“理”，其中“境”

① 隋·硕法师：《三论游意义》，《大正藏》卷四十五，第116页下、122页上。

② 《净名玄论》，《大正藏》卷三十八，第853页中、872页中。

（“理”）、“智”是不思议本，“教”是不思议迹，“理”是本中之本。由“境”发“智”然后应物施“教”，是“以本垂迹”，由“教”悟“理”，则是“以迹显本”。硕法师在《三论游意义》中说：“既住有住无，不（疑为亦）不识有非有无非无，亦不识有无非非有非非无，是故既告（疑为失）不二，亦失于二。既失理，故失于教”，“因教悟理也”。[1] 即执著“有”、“无”，而不知道“有”是“非有”、“无”是“非无”，“有”亦是“非非有”、“无”亦是“非非无”，则既没有把握不二之“理”，又没有把握“教”。这样，“教”“理”就全失了。所以应该由“有”、“无”之“教”而悟“有非有无非无”、“有无非非有非非无”之“理”。

元康对《肇论》的疏释也不出“教”、“理”、“境”、“智”的框架，《肇论》文本意义的开放性为他通过哲学诠释超越其文本本身提供了可能。然而，元康却很少把“教”、“理”（“境”）、“智”合在一起进行论述，但他很重视三者之间的联系。上文已经说过，元康把《肇论》的四论都称为“教”。可是他的重点却放在讨论二谛教上，包括二谛的内容、性质以及二谛之间的关系。元康认为，俗谛是讲“有”的。“有”是什么？元康说：“即以生死寒暑，名之为有，名之为物。”宇宙人生的现象都叫做“有”、“物”。这是俗谛教的内容。在诠释《物不迁论》时，元康还把动静二教视为俗谛教。他说：“因物情滞有，即为说动教，因物情滞无，即为说静教……说动静两教，是不一之殊教也。”即针对滞于有、滞于无的不同情况而演说动、静两种不同的俗谛教，目的是让人领悟动静在俗谛层面上都是“有”。虽然都是“有”但是“有”的状态不同，一个是动有，一个是静有，所以二者是不一的。关于真谛教的内容，元康说：“非有非无是

①　《三论游意义》，《大正藏》卷四十五，第116页中、120页下。

真谛教也”；“如来常于第一义空，恭敬供养，常乐是行。是诸比丘，轻笑如来所说所行真际毕竟空法。”即“非有非无”是真谛教的内容，如来菩萨对这个“第一义空”的真谛时常恭敬供养。元康否定把真谛“空”看作“断灭空”的说法，他说：“非谓断空始为真谛也”。“断空”是什么都没有的绝对虚无，所以不能视为真谛。元康认为，真谛是“即万物之有为空。”意即，“空”并不是在万有之外、之后有一个“空”存在，而是与“有”相即，因为万物自性本空，这样虽“空”而不离“有”。值得注意的是，元康有时也把真谛称为“理”或者“境”，如他说：“真谛之理，名教之所不及”[①]；“真谛谓无生真境，非般若妙智，不能测知也。”[②] 这是否违背了三论宗“二谛是教，不关理境”的理论呢？当然没有。三论宗早在吉藏大师那里就已经指出：“禀二谛教，发生二智，教转名境”；“今明二谛是教，不一定是教，表理则名教，所照则为境，宣智为智，无有定相。”[③] 吉藏反对任何执著，对“二谛是教”也不执著，所以他认为如果“教”能产生“智”，“教”就变成了“境”，“教”在作为悟“理”的工具时就称为“教”，被观照时就称为“境”，宣发“智”时就称为“智”，不应该把它定执为“教”。元康继承了吉藏的这一思想，所以不执著于任何结论，在特定的情况下称二谛为“理”或“境”。关于二谛性质的问题，元康论述的不多，有关言论如“俗谛之伪，真谛之真”[④]；“真谛性空，与有乖绝，乃是无真之真”[⑤]。即，俗谛是假的，真谛是真的，而且是无真

① 《肇论疏》卷上，《大正藏》卷四十五，第167页上、169页下、173页中、170页下、172页中、172页上。

② 《肇论疏》卷中，《大正藏》卷四十五，第179页下。

③ 《二谛义》，《大正藏》卷四十五，第87页下、97页下。

④ 《肇论疏》卷上，《大正藏》卷四十五，第172页中。

⑤ 《肇论疏》卷下，《大正藏》卷四十五，第200页中。

之真。关于二谛之间的关系，他说："今会此真俗二谛不异也。"即，真谛和俗谛这二谛是不一不异的。二谛教之所以不异，是因为它们都是为了表达不二之"理"。元康又说：

> 如此五义，经论大宗，以理会之，一而无异，故云一义耳。又《涅槃》及《仁王经》，皆明二谛一体，今明此五义唯是二谛，然此二谛一体无别，故云一义。虽有两释，前为正释也。①

即《宗本义》中"本无"、"实相"、"法性"、"性空"和"缘会"为一义的原因是，这五个概念都是经论的宗本，从"理"的角度看，是"一而无异"的。有人把"二谛一体"当作这五个概念是一义的原因，元康认为，这并不是正确的解释。三论宗反对"二谛一体"，因为在该宗看来，如果"二谛一体"，就会出现两种境况，即"俗与真一"和"真与俗一"。"俗与真一"，则真谛是真谛、俗谛亦是真谛。"真与俗一"，则俗谛是俗谛、真谛亦是俗谛。因此，这两种境况都会使真谛和俗谛混杂不分。在"教"的方面，元康还讲权教、实教："谓序有余，是权教意。所序无余，是实教意。权谓显也，实谓隐也。"② 是说，有余涅槃是权教、是显，无余涅槃是实教、是隐。

元康指出，"有"、"无"是俗谛，"非有非无"是真谛，"有"、"无"的俗谛是为了阐明"非有非无"的真谛，"有"、"无"不碍"非有非无"，"非有非无"也不碍"有"、"无"，说"有"是"非有"是为了破"有"病，说"无"是"非无"是为了破"无"病，除去了"有"、"无"的偏执之病后，二谛的

① 《肇论疏》卷上，《大正藏》卷四十五，第 165 页中、下。

② 《肇论疏》卷下，《大正藏》卷四十五，第 195 页上。

言诠方便作用就会止息，毕竟空就会显现。真俗二谛是能表之“教”，毕竟空是所表之“理”，通过二谛的“教”才可以契悟毕竟空的“理”。元康讲“教”就是为了明“理”，所以他既说四论是“教”，又说四论折“理”：“论本折理，四科折理，故名为论耳。”这就表明了其思想体系中“教”与“理”的共通性。他在《肇论序》疏中说：“今不迁不真两论，能开空法之道也。不真明真谛也，不迁明俗谛也。”“空法之道”即“理”，这个“理”是《物不迁论》和《不真空论》所开，而《不真空论》申真谛教，《物不迁论》申俗谛教，所以说空“理”是真俗二谛教所开，这就是认为“教”能通“理”。元康还有更明确的说法，如：“声闻闻无常教，悟无常理而成道也。”即声闻乘是通过听闻无常之教悟得无常之理而得道的。“教”不但可以悟“理”，而且必须悟“理”，不然“教”反而会起负面作用：“夫教之为体，意在悟物。若于物有悟，教则为益。若于物无益，教反成损。”他还指出，“教”与“理”可以互相证成：“第一引教以明空，第二据理以明空，第三重引教以明空，第四重据理以明空。”“引教”、“据理”以及“重引教”、“重据理”都是为了阐明“空”义，所以两者是相辅相成的。“教”、“理”之中，“理”更为根本，二者是本迹的关系。元康说：“虽言迹异端，以理统之，莫不终归毕竟空也。”[1]“言”指二谛言教，为迹，它最终归于“毕竟空”之“理”。又说：“迹在可名之内，本在绝言之所也。”[2] 即，言教之迹是可以言说的，而“理”之本是不可以言说的，所以需要借助方便言教通达绝言之理。这里，元康用来诠释《肇论》的“教”、“理”是三论宗的基本命题。

---

① 《肇论疏》卷上，《大正藏》卷四十五，第165页上，164页中，168页下，169页中，172页上、下。

② 《肇论疏》卷中，《大正藏》卷四十五，第189页中。

元康的“理”的展开形式为中道、实相、空、不二法门等。如他说：

非有非无是为中道矣。

无有法相，名为无相。以此无相为相，故名实相也。

有既不有，无亦不无，皆是性空之妙理。

诸法性空，此是真实之理，故名实相也。

何能以神情契合中道非有非无之理哉？即此非有非无，是中道毕竟空。①

独悟空空之理。②

至理不可说，即不二法门。③

中道指同时排除“有”、“无”两种相对的“边执见”的“非有非无”。实相即以无相之法相为相，亦即诸法性空的真实之理。空不是绝对的虚无，而是指有而不有，无而不无之理。我们不但要认识空之理，而且不能执著于这个理，还要进一步独悟“空空”。不二法门指至理不可用语言表达的无分别境况。中道、实相、空、不二法门虽然都是“理”的展开形式，但也都有不同的偏重。中道侧重于方法论；实相侧重对体相的分析，是诸法的真实相状；空侧重对诸法存在本性的体悟和放弃执著的精神状态；不二法门侧重与真如本来不二之性相应的观行法要。当然，这只是粗略而谈，若细而究之，四者密不可分，难辨彼此。

在元康的佛学体系里，“理”、“境”的意思差别不大，只是

① 《肇论疏》卷上，《大正藏》卷四十五，第166页上、171页上。

② 《肇论疏》卷中，《大正藏》卷四十五，第177页下。

③ 《肇论疏》卷下，《大正藏》卷四十五，第186页上。

所对应的对象不同。“理”相对于“教”而言，是“教”所体悟的对象。“境”相对于“智”而言，是“智”所观照的对象。“教”所体悟的对象以及“智”所观照的对象都是“空”，所以说“理”、“境”都是“空”，是空理、空境。元康对“境”、“智”的论述也不少。周叔迦先生说：“历来解境智，如成论师说，境智是不相关的，智有生灭而境无生灭。进一步说，真谛的境无生灭，而俗谛的境有生灭；果智无生灭，而因中智有生灭。”[①] 即人们历来认为境智是不相关的。三论宗与之相反，它们的“境”、“智”是密切相关的，因为它们的“境”和“智”都是空。元康把“智”分为实智和权智，他说：“方便者，权智也，智慧者，实智也”；“观实相智，是谓般若也……声闻观空即现取证，菩萨观空能不现证，所以然者？此理深妙，众生不解。菩萨起大悲之心，愿在生死教化众生……教化众生令悟性空，此是善权方便之智也”；“观空是实智也，涉有是权智也”。权智是一种善巧方便，它的功用是教化众生，实智则是观照空的真智慧。菩萨由空理而产生正观，但是为了教化众生只用权智，这是能化。上述由“教”悟“理”，则是所化。元康认为，权实二智是密不可分的，他说：“涉有不迷空，权中有实。观空不厌有，则实中有权也。”使用权智认识“有”，但并不对“空”有所迷悟，这是权智中有实智。使用实智观照“空”，但并不放弃“有”，这是实智中有权智。《不真空论》开篇说：“夫至虚无生者，盖是般若玄鉴之妙趣”，元康用“境”、“智”的理论解释这句话说：“第一标真境，第二明真智，第三合明境智。”[②] 他的真境指“无生毕竟空真境”，真智指“般若”。疏《般若无知论》时，元康说：

---

① 《周叔迦佛学论著集》下集，第929页。

② 《肇论疏》卷上，《大正藏》卷四十五，第166页中、下，170页下。

> 第二相形答也。双辨真俗二谛、惑解两智。与者，共也。相与而有，谓惑智惑境也。相与而无，谓真智真境也。以俗谛有相，故惑智有知，故云相与而有。以真谛无相，故真智无知，故云相与而无也。①

这段话可以说是元康对“教”、“境”、“智”的总论。意思是，通过俗谛教阐明“有”境，“有”境所以有形相可寻，所生的“智”就是惑智，惑智则有世俗之知。通过真谛教阐明“空”境，“空”所以没有形相可求，而照得无相的应该是真智，真智照无相而不取着于无相，所以无知。惑智、惑境都是有，所以说“相与而有”。真智真境都是无，所以说“相与而无”。这是元康对三论宗由“教”悟“理”、由“境”发“智”理论的实际应用和进一步阐发。

总之，元康以文本诠释探究《肇论》的思想意图，揣测僧肇的心灵世界，并在这个基础上用三论宗思想作进一步的发展，建构自己的理论体系，以哲学诠释的高度成功地解析了《肇论》文本。而三论宗人把僧肇视为玄宗之祖，所以，元康的哲学诠释仍是对《肇论》思想的还原。如此，元康《肇论疏》就从文本诠释和哲学诠释两个层面展开了对原典本义的回归。

印顺法师把大乘佛学分为虚妄唯识系、性空唯名系和真常唯心系三系。隋唐时期佛教的理论核心是心性论，属于其所谓真常唯心系，而此系与中国传统哲学的心性学说颇多相通之处，这表明佛教中国化在此时已经达到鼎盛时期。元康生活在心性论为理论核心的隋唐时期，而他的《肇论疏》阐发的三论宗思想却属于印顺法师所谓的性空唯名系。这是不是历史的倒退呢？当然不

① 《肇论疏》卷中，《大正藏》卷四十五，第179页下。

是。事实上，这是作为三论宗人的元康对佛教原旨的探究。这种思想在佛教中国化过程中的出现是必然的也是必须的，它恰恰表明了佛教中国化进程的复杂性。关于这个问题，结语部分详论。

第五章　宋明时期的《肇论》思想注疏

宋明时期关于《肇论》的注疏有：宋代遵式的《注肇论疏》、《肇论疏科文》，宋代净源的《肇论中吴集解》、《肇论集解令模钞》，元代文才的《肇论新疏》、《肇论新疏游刃》、《肇论新疏游刃科》和明代德清的《肇论略注》。这些注疏的总体特点是以"真常唯心系"理论诠释"性空唯名系"的《肇论》，反映了宋明佛教以心性论为哲学基础的诸宗融合与"三教合一"之势。

第一节　宋明《肇论》思想注疏背景

一　宋明佛教的诸宗融合

隋唐时期，中国化的佛教宗派相继创立并得到了一定程度的发展，理论渐臻成熟。而佛教之中国化，是其理论体系具有开放性的表现。也正因为具有开放性，佛教各个宗派发展到一定阶段就会产生融合的需要。证诸历史，中唐以后，佛教各个宗派之间也确实出现了融合的趋势。华严五祖宗密在《禅源诸诠集都序》里提出"经是佛语，禅是佛意"的主张，首倡禅教一致论，对后世佛教影响很大。到了宋代，佛教诸宗派进一步融合。法眼宗创始人永明延寿强调万法唯心，并以心为体统摄禅、教、净。为了贯彻禅教一致的主张和化解教内各家的矛盾，他召集唯识宗、华严宗和天台宗三家佛教学者，征引大乘佛经一百二十种、

祖师语录一百二十种、圣贤集六十种共计三百种文献，编出一百卷的巨著《宗镜录》，通过对“一心”的阐释来融合禅教。他虽为禅僧，但《宗镜录》的立论依据主要是华严宗思想，这表明其对禅教一致的推崇。延寿另著《万善同归集》三卷，讲禅净合一。这两部著作对宋明佛教的诸宗融合之势产生了决定影响。元代是蒙古人统治中国的时代，他们崇奉喇嘛教，但对汉地佛教并不排斥。《元史·释老传》序文载：“元兴，崇尚释氏。”[①] 元统治者对汉地佛教的此种崇尚态度使其能继续弘扬，其中以禅宗最为盛行。从整体看，元代佛教依然有以禅净一致作为基轴的诸宗融合的倾向。明代，佛教诸宗的相互融合更加明显。明末四大师几乎都传习禅、净、律、华严、法相、天台等宗派的旨趣。如紫柏真可主张“不通文字般若，即不得观照般若”的禅教双修和参禅得悟后方能达到净土的禅净合一观念；云栖袾宏倡导念佛往生净土，并主张禅宗和净土宗都是佛说的方便法门故而实质相同的禅净合一；憨山德清融禅、华严于一心，提倡唯心净土；蕅益智旭主张佛教各宗融合，然后归于净土，“为佛祖者，以《华严》、《法华》、《愣严》、《唯识》为司南，而通此诸典，又借天台、贤首、慈恩为准绳。然后融入《宗镜》，变极诸宗，并会归于净土”[②]。

综上可见，宋明时期佛教各宗的融合不离禅教一致或禅净教合一的主线。融合主要表现在术语的互用和义理的相互吸收上，这在宋明时期的《肇论》思想里也有所体现。

二　宋明佛教的“三教合一”

在各个宗派相互融合的同时，佛教思想家意识到放宽视

① 明·宋濂：《元史》卷202，中华书局1987年版，第4517页。

② 《示真学》，《灵峰宗论》卷二，福建莆田广化寺佛经流通处印行。

野、融合他教的必要，因此，三教之间的融合程度也在不断加深。从历史发展进程看，佛、道、儒三教之间一方面相互斗争、相互排斥，另一方面在义理上相互影响、相互吸收和融合，但总体而言，后者是主要的方面。中国哲学史上，无论是佛家，还是道家、儒家都提出了“三教合一”的主张，并且日益成为三教思想家的共识。本文则只就佛教界的“三教合一”作总体论述。

“三教合一”的思想早在佛教传入之初就已出现。佛教为了在中土发展，必须首先让中土人认可，而证明三教的合一是得到认可的最好方法。东汉末三国初的佛教徒牟子在其著作《理惑论》中最先表达三教一致的理念。针对世人以儒道经典为据对佛教的责难，牟子亦以儒道的经典答之，如用道家之道解释佛道，用中国“古之典礼”解释佛教戒律。他将佛教儒道化的目的是让世人看到三者在精神上的一致性。另外，关于汉魏之时“三教一致”的思想，《后汉书》、《弘明集》和《广弘明集》多有记载，主要从三方面论述：一，三教言论意义相通、三教圣人是一人；二，三教同出于佛；三，三教都具有“导民向善”的伦理功用和“有助王化”的政治效能。可见，这时的“三教一致”思想只是从外在形式和功用的角度来论述，尚未深入到三教的内在义理层面。经由唐宋之际的“三教合一”思潮，宋代的“三教合一”思想进入一个新的阶段，并成为思想界的主流。但是基于儒家文化的主导地位，其已经不同唐代的三教归佛，而是以三教合于儒。明代则以三教同源于“心”，真正从义理层面把三教统一起来。

宋代“三教合一”思想的代表是契嵩、智圆和大慧宗杲。契嵩是北宋禅僧，他把佛教儒学化，坚持佛儒一贯：“儒所谓仁、义、礼、智、信者，与吾佛曰慈悲、曰布施、曰恭敬、曰无我慢、曰智慧，曰不妄言绮语，其目虽不同，而其所以立诚修

行、善世教人，岂异乎哉?”[①] 即，儒家的五常和佛教的慈悲、布施等理论虽然名目不同，但是在诚心修行和善世教人上是相同的。契嵩还认为，佛教并不违儒家之“孝”，其《孝论》之《广孝章》第六云：“以儒守之，以佛广之；以儒人之，以佛神之，孝其至且大矣。”[②] 不仅如此，他还把“孝”视为佛教的“戒”之端，主张“五戒”里蕴涵着“孝”。在坚持儒佛一贯的基础上，契嵩进一步提倡三教合一：“古之有圣人焉，曰佛，曰儒，曰百家，心则一，其迹则异。夫一焉者，其皆欲人为善者也；异焉者，分家而各为其教者也。”[③] 是说，佛、儒和百家的“心”是“一”，分成不同的教后它们的“迹”才“异”，而佛儒道等百家都是让人为善的，所以三者是合一的。然而，契嵩最终以佛道归于儒：“会夫儒者之说，殆亦尽矣。”[④] 天台宗孤山智圆大师自号“中庸子”，而《中庸》乃儒学典籍，可见他对儒家的重视。他说：“非仲尼之教，则国无以治，家无以宁，身无以安。”而“国不治，家不宁，身不安”，则“释氏之道，何由而行哉”?“夫儒、释者，言异而理贯也；莫不化民俾迁善远恶也。”[⑤] 在他看来，儒家之道是佛教存在的基础，因为它是治国、宁家和安身的必要条件。此外，二者言教虽然不同，但教化百姓迁善远恶的道理是相通的。智圆也主张三教合一：“释、道、儒宗，其旨本融，守株则塞，忘筌乃通。”[⑥] 三教宗旨是互融的，所以不应拘

---

① 《镡津文集》卷八《寂子解》，《大正藏》卷五十二，第686页上。

② 《镡津文集》卷三《辅教编下·广孝章第六》，《大正藏》卷五十二，第661页中。

③ 《镡津文集》卷二《辅教编中·广原教》，《大正藏》卷五十二，第660页上。

④ 《镡津文集》卷三《辅教编下·孝论叙》，《大正藏》卷五十二，第660页中。

⑤ 《闲居编》卷一九《中庸子传上》，引自石峻等编《中国佛教思想资料选编》第三卷，第一册，第125页。

⑥ 《闲居编》卷一六《三笑图赞》。

泥于具体言论，而应忘筌得旨。大慧宗杲禅师则主张，持三教相异观点的人是“根性狭劣，不到三教圣人境界，所以分彼分此”，而在归根结底的意义上，三教之道是“同归一致”的。他也非常重视与儒家的亲近：“予虽学佛者，然爱君忧国之心，与忠义士大夫等”；“菩提心则忠义心也。”[①] 总体而言，宋代的“三教合一”思想在义理层面的渗入还不深，主要还是在外在功用上探寻三教的共同点，并且表现出对儒学的屈从。

元代的“三教合一”思想可以视为宋代“三教合一”思想和明代“三教合一”思想的过渡。元代的禅师万松行秀说：“儒道二教宗于一气，佛家者流本乎一心。”圭峰云：“元气亦由心所造，皆由阿赖耶识相分所摄。”[②] 儒道两教以“一气”为宗，而“气”又是“心”造，可推断儒道两教也以“一心”为宗，而佛教亦是以“一心”为本，因此，三教合于“一心”。可见，元代的“三教合一”思想已有三教源于“一心”的倾向，但并不是很明确。

明代“三教合一”思想的突出特点就是三教同源于“心”。紫柏真可就认为佛、道、儒三教皆得之于“湛然圆满而独存”的“一心”，他说：“儒也，释也，道也，皆名焉而已，非实也。实也者，心也。心也者，所以能儒能佛能老者也。”[③] 即，三教和“心”是名实的关系，三教只是名，“心”才是实，才是儒释道三教产生的原因。真可还用华严宗的“事事无碍”原理证明三教的合一：“既曰事事无碍，即以梵语释华言亦可，华言释梵语亦可；以世间书释出世间书亦可，以出世间书释世间书亦

① 《大慧普觉禅师语录》卷二十四，《大正藏》卷四十七，第912页下。

② 《万松老人评唱天童觉和尚颂古从容庵录》一，《大正藏》卷四十八，第228页上。

③ 《长松茹退》，《紫柏老人集》卷九，金陵刻经处。

可。"[①] 既然事事无碍，那么佛、道、儒三教的语言就可以互释。云栖袾宏撰《三教一家》，说儒佛道"理无二致，而深浅历然。深浅虽殊，而同归一理。此所以为三教一家也。"[②] 即，三教虽有深浅的不同，但同归于一理。他还作了一副三教同根同祖的关系图，来证明三教一源。憨山德清亦主张三教同于"一心"，因为他认为"若以三界唯心、万法唯识而观，不独三教本来一理，无有一事一法不从此心之所建立。"[③] 意为"心"是三界、万法的根源，任何事法都是从此"心"而出，三教当然也不能理外。德清说："为学有三要：所谓不知《春秋》，不能涉世；不精《老》、《庄》，不能忘世；不参禅，不能出世。此三者，经世、出世之学，备矣！缺一则偏，缺二则隘，三者无一而称人者，则肖之而已。……然是三者之要在一心。"[④] 《春秋》代表儒家，《老》、《庄》代表道家，禅代表佛家，此三者分别是涉世、忘世和出世的典范，世人理应全备，而抓住三者的关键是"一心"。蕅益智旭重视三教关系的探讨，也是三教同源论者。他以"心"为"道"，强调其超越的形而上性质："大道之在人心，古今唯此一理，非佛祖、圣贤所得私也。统乎至异，汇乎至同，非儒、释、老所能局也。克实论之，道非世间，非出世间。真与俗，皆迹也。"[⑤] "人心"就是大道，此大道不属世间和出世间，但能保罗一切。无论是真是俗，都只是此"心"的表象，儒道释三教亦是此"心"的表象。智旭又明言："自心者，三教之源，三教

① 《义井笔录》，《紫柏老人集》卷九。

② 《正讹集·三教一家》，《云栖法汇·手著》第六册，金陵刻经处影印本。

③ 《憨山大师梦游全集》卷三九。

④ 《憨山老人梦游全集》卷三九，《学要》，《中华大藏经》第八十四册，第91页下。

⑤ 《灵峰宗论》卷五之三，福建莆田广化寺佛经流通处印行。

皆从此心施设。苟无自心，三教俱无；苟昧自心，三教俱昧。”①三教都是“自心”的假言施设，“自心”是三教之源。从学理上看，明末四大师仍有从外在功用上论“三教合一”的思想成分，但更侧重于从内在根源“心”的相同上去论证，而且已经从内在义理的层面把“三教合一”纳入其真常唯心论体系。需要强调的是，他们的“心”是佛教之“心”，是真常唯心系之“心”，因为他们突出“心”的本体地位。这样，明代佛教的“三教合一”就从宋代的三教归儒重又回到了扬佛抑儒道的格局。

总结起来，宋代佛教与明代佛教的“三教合一”思想有以下三点不同：（1）义理分析的程度不同。宋代对义理的分析不深，明代则把“三教合一”放入其思想体系。这是一种思想发展的必然趋向，即从浅到深、从简单到复杂。（2）论述角度不同。宋代偏于从外在功用的角度论述，而明代则注重从内在根源的角度论述。这是明代的特殊思想背景所致。其时，儒家心学兴起，道教内丹学重心性修炼，佛教亦重心性修养。这样，把三教合一之源归于内在之心就不足为怪。（3）对儒释的态度不同。宋代以三教合于儒，明代以三教合于佛。北宋中期以后，理学形态初步形成，儒学地位逐渐上升并成为主流文化，所以“三教合一”思想表现出了对儒学的屈从。明代儒佛地位发生改观，长期的官方地位使儒学日益僵化教条，佛教再度获得唐代时的理论优越感，故而“三教合一”思想复又变成以佛教为中心。

我们认为，宋明时期佛教以心性论为基融合诸宗与提倡“三教合一”，是佛教中国化加深的表现。虽然佛教还原化思想依然不断涌现，如晚明时分出现研究唯识原典之风，但是这并没有妨碍诸宗融合和“三教合一”的总体态势。这种态势反映在

① 《灵峰宗论》卷七之四《疏·金陵三教祠重劝施棺疏》。

了宋明时期的《肇论》诠释中。

第二节　宋·遵式的《肇论》思想注疏——以“一法印之心”论“空”

当代学人重视隋唐天台佛学，而对宋代的天台佛学研究不够。其实，宋朝是天台佛学的复兴期，应予以充分重视。复兴主要体现在山家、山外二派相争。虽然这两派在教义的体系性、宏大性上比不上隋唐天台佛学，但是在义学研究的深度及佛学新主题的开拓方面，确实有超越前贤之处。遵式一般被认为属于山家派，他在《肇论》注疏方面的著作是《注肇论疏》和《肇论疏科》，这两本著作都有《卍续藏经》本、《大藏卍新纂续藏经》本，《注肇论疏》还有《嘉兴大藏经》本。概括而言，遵式是以天台宗立场诠解《肇论》，以“心”之实相论《肇论》之“空”。

一　遵式其人其学

遵式（964—1032），字知白，俗姓叶。浙江宁海县人。十八岁剃度，二十岁在禅林寺受具足戒，二十一岁跟守初法师学习律学。后入国清寺，在普贤像前点燃一个手指，发誓传天台之道。然而，他最早接触天台佛学是在雍熙元年（984）。其时，遵式跟宝云寺义通法师修习天台教法。端拱元年（988）义通去世之后，又往天台山，因为苦学而感染疾病，死于呕血。淳化元年（990），遵式入宝云寺讲授《法华经》、《维摩诘经》、《涅槃经》和《金光明经》等经典，并集僧俗专修净土。再后，于苏杭等地多次讲经修忏。继而，居住于天竺寺，修《金光明忏》，被御赐“慈云大师”之号。天圣二年（1024），遵式奏请将天台典籍编入《大藏经》之中，并编制目录，简略叙述诸部大义。明道元年（1032）十月十日，安详示寂。世寿69，法腊50，世

称天竺忏主、慈云尊者。

遵式主要是一位宗教实践家，与知礼共出于义通门下，被视为义通座下“二神足”。他在台州、杭州二地四十年，毕生以弘扬天台教观为务，讲席未曾少辍，同时又勤修三昧，精进无已，将天台止观之教付诸实践。此外，遵式广行各种忏法，制定行忏的各种规则与法仪，推行念佛三昧，促进了天台宗和净土宗的融合，助成此后“教在天台，行归净土”之风。

山家、山外二派相争并非一个突发的历史事件，而是一场跨度很长的思想运动，在某种意义上可以说其代表了整个北宋乃至南宋的天台义学。遵式生活在北宋，当然不可与这场争论脱离干系。他虽然一般被归入山家派，但亦可自成一系，不过应与山家有非常密切的关系。这不只是因为他与山家派四明知礼同出于义通师门，亦由于其与知礼在理论旨趣上的一致。然而，二人为学、弘教的风格是不同的，知礼重在往上讲，即以义理开显为主，遵式重在往下开，即以宗教实践为主。相对于其忏法实践的成就来说，遵式在忏法理论上的贡献虽然略为逊色，但他仍然不失为天台忏法理论的完善者。这主要表现两个方面：一、他整理校订忏法经典；二、他强调观心法门对忏法的介入。

遵式一生撰述甚丰，除忏仪方面的著作《金光明忏法辅助仪》、《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼三昧仪》、《天台智者大师斋忌礼赞文》、《炽盛光道场念诵仪》、《往生净土决疑行愿二门》、《往生净土忏愿仪》等外，还有《金园集》、《天竺别集》各三卷，《大乘止观释要》、《注肇论疏》等专论数十种。

二　遵式的《肇论》思想注疏——以“一法印之心”论“空”

（一）一法印之心

《肇论》讲的是“空”之法性，还没有关注心性问题。而疏

释《宗本义》中“一念之力，权慧具矣”时，遵式却说：“实教行人一念观心，权实互具。”① 这是用天台宗的观心理论做出的解释。“空”是法性、真如，是从万法客观属性的角度立论，“观心”则是从主观的角度去证悟心与万法的无差异性，它既是静思入定的一种方法，又是万法实相畅然明达的显现，是本我之心和万法之性合而为一的一种离念、离相的境界。通过“观心”理论，遵式把《肇论》之“空”由客观的呈现变为主观的契悟。

《注肇论疏》开篇便说：

> 夫森罗万象，一法印之所谓心也。心也者，寂然幽邃，廓尔冲融。无灭无生，三际莫之能易。非大非小，十方不测其形。圆明独耀而无方，清净真常而有在。虽灵灵绝待，随缘之色相千差。湛湛亡言，普应之音声万籁。故色心万物各得其宜，盖得此也；圣贤万行各有所至，盖至此也。众生迷此而轮转不息，圣人证此而圆寂妙常。是知非一心而万法不存，法非心也；非万法而一心不显，心非法也。②

“森罗万象”就是万法，遵式认为它们等同于“一法印”之“心”。“一法印”即大乘佛教的一实相印。天台宗创始人智顗就已提出“一法印”之说，“大乘经但有一法印，谓诸法实相，名了义经，能得大道。若无实相印，是魔所说。”③ 即，只有一法印才是诸法实相，才是“了义”，由此一法印才能得大道，否则就是魔说。遵式把“心”称为“一法印”，其实就是把它看作诸法实相，从他对“心”的方便假说中可得出这个结论。他认为，

① 《注肇论疏》卷第一，《卍新纂续藏经》卷五十四，第147页中。

② 《注肇论疏·总论》，《卍新纂续藏经》卷五十四，第140页下至141页上。

③ 《法华玄义》，《大正藏》卷三十三，第779页下。

"心"是寂静深远、广大无边的，没有时间上的所谓生灭，亦没有空间上的所谓大小，它是圆明清静、无方所而存在的，虽然绝诸对待，但随缘而显现色相，虽然没有言语可说，但应诸万籁之音声。这样的"心"显然是诸法实相。在遵式看来，色心等万物得此"心"之实相就各得其宜，圣贤之人的修行也是为了达到此实相。众生不悟心之实相，所以不能摆脱轮回。圣人证得此实相，所以达到涅槃。这样，"心"与法就是不一不异的。然而，他的"心"并不是通常哲学意义上作为万物之原的精神本体，因为此"心"与万法是互具关系，"心"具万法，万法亦具"心"，"心"与万法之间没有体用之分，千差万别的事法都是真如实相的如实呈现，与"心"之实相相即相容。因而他认为，一法印之"心"与森罗万象之"物"之间没有能所之分、主客之别，"心"本身的能所之分、主客之别也是方便假设，并非实有。

在这种观念下，遵式以"一心"统摄《肇论》："总以唯心一义为宗，真俗不二、理智混融为趣。"[①] 即《肇论》的宗旨只是一"心"，归趣是"真俗不二、理智混融"。在《宗本义》的题解中，遵式云：

> 或曰："论主依何法体立此宗义？"答："据斯宗义，必依一心法立。谓五名中上三诠心体，下二诠心用。由一心体用同时故，得五名义一。若然者，论文何以不示一心耶？不示之意有二：一谓心法唯证智可到，非言教所及故。今但以义显，不以言示……二谓理事体用，三乘教部不说相融，大乘极谈方明不二。今此论意欲会权入实故，特散列五名，融

① 《注肇论疏》卷第一，《卍新纂续藏经》卷五十四，第142页上。

成一义故，不先标一心法也。”①

《肇论》的宗本是“一心法”。“本无”、“实相”、“法性”三个名称所诠释的是“心”之体，而“性空”、“缘会”两个名称所诠释的是“心”之用，因为一“心”之体和用是同时的，所以这五个名称应是一个意思，即都是“心”。遵式就此提出疑问：如果这样的话，《宗本义》中为什么没有用“一心”这个名相概念呢？在他看来，原因有二：（1）心法作为实相并非言教所能论及，只有大智慧才能证悟，所以只能以意义显示，而不能用语言直说；（2）三乘并不把理事体用等看作是相容的范畴，只有大乘才将之视为不二的，所以《肇论》欲会权归实，就要分列五个名相，并融合成一义。故而，不直接标明“一心法”。

遵式还以《肇论》四论与“本无”、“实相”、“性空”、“缘会”相对应，如对“本无”的疏中说：“唯第四论诠至于此，彼明无为灭度二涅槃义，生佛平等理智相泯，方契本无。”第四论是《涅槃无名论》。该论揭示涅槃的无为和灭度的两个基本意义，阐明众生与佛平等无差、理与智泯然为一。这是与“本无”相契的；对“实相”的疏中说：“下《物不迁》《不真空》《般若无知》三论，通约所诠，皆齐此名。约境则双融真俗显实相，约智双融权实显实相。行人于此似有能所之迹未亡，故至涅槃方本无矣。若约四论为门不同，则唯般若可至于此，以权实二智同出于实相，法性之体，体性常寂，故曰般若无知。”是说，从“境”、“智”角度而言，《物不迁论》、《不真空论》、《般若无知论》三论都可与“实相”相对应，但如果把《肇论》的四论分门别类，则只有《般若无知论》与之相应，因为权智、实智都出于实相，且法体常寂；对“性空”的疏中说：“《不真空论》

① 《注肇论疏》卷第一，《卍新纂续藏经》卷五十四，第142页下。

真谛为门，正齐此名。”即《不真空论》属于真谛一门，正好与“性空”之名相对应；对“缘会”的疏中说：“下《物不迁论》，俗谛为门，唯齐此名。既俗谛门中不穷诸法生起之源，故但以缘会之名总该万法。”[①]《物不迁论》讲俗谛，而俗谛门中并不穷究诸法生起的根源，所以只以缘会之名总体上概括万法，因此，《物不迁论》应与“缘会”相对应。从上可知，遵式既认为“本无”、“实相”、“法性”、“性空”、“缘会”代表“心”之体用，又以《肇论》的四论与这几个名相概念相对。可知，他主张四论就代表“一心”。在遵式这里，“心”与“法”是相即的，在实相原理下，“心”、“法”没有差异，通过观“心”之实相，即可得诸法的实相。这与《肇论》直接观照诸法本性空寂的理路是不同的。遵式正是通过此种心法相即的思维，成功地用天台的“观心”理论析解了《肇论》的法性之空。

《不真空论》疏中，遵式有更明确的论述。在“故《道行》云：‘心亦不有亦不无。’”疏前的《总论》中，遵式说：

> 然古之科文，多谓前约境此约心，是则令文义成局。岂前诸法之言而不该于心，此中物从因缘而不通于境？今以总别分之者，但开前诸法不过色心。故引《道行》标心，《中观》标物。复以因缘，所以释成其理。前则文总义高，此则文别义细。然其大旨不殊尔。[②]

古时对《不真空论》的注疏科文中，大多数称“《道行》云：‘心亦不有亦不无’”这句话之前是以“境”说，之后是以“心”说，从而限制了文义。遵式认为，前面以“境”说的诸法

① 《注肇论疏》卷第一，《卍新纂续藏经》卷五十四，第143页上、中。
② 《注肇论疏》卷第二，《卍新纂续藏经》卷五十四，第163页下。

是包含于“心”的，“心”也是通于“境”的。以总别而分，前面所述诸法也不出“色心”范围，因此后面引用《道行经》标“心”，引用《中观》标“物”，再以因缘之理解释。前面文总义高，后面文别义细，然而大的旨趣是相同的。此处，遵式显然是以“心法相即”的理论解释《不真空论》的前后文义。

遵式更把“心”视为“一佛乘”之体。释《涅槃无名论·辨差第九》的“无名曰：‘然究竟之道，理无差也。’”时，他说：“以三乘归一佛乘，方为究竟之道。十方佛土中，唯有一乘法，无二亦无三，故理无差。然此一乘体，即一心法。……是知究竟大乘法体名义，全依具德一心，故理无差也。”[①] 究竟之道是一佛乘，而一佛乘之体是“一心法”，且作为究竟之道的大乘法体全依具有智慧德相的“一心”，所以说理无差。

（二）一心三观、三谛圆融

遵式不仅用“一法印之心”论《肇论》之“空”，而且用天台宗的“一心三观”、“三谛圆融”的理论对之加以解释。如“圣人之心，为住无所住矣”的疏云：“次约观述成也。言圣人之心通标一心三观，得此观者即圣人矣。”[②] 即，前面以“境”论述，此处则以“观”论述：圣人的“心”是“一心三观”的，具有这种能力的人才称为圣人。“‘一心三观’，只是观心法门，但最简易、最有效。”[③] 佛教史一般认为，“一心三观”始自慧文。慧文读《大智度论》而顿悟“三智在一心中”，联系《中论》三是偈，“一心三智”的境界就成了“一心三观”。后慧文把此理传给慧思，慧思又传给智顗，它就成为了天台宗的根本思

---

① 《注肇论疏》卷第六，《卍新纂续藏经》卷五十四，第212页中。

② 《注肇论疏》卷第一，《卍新纂续藏经》卷五十四，第146页上。

③ 李四龙：《天台智者研究——兼论宗派佛教的兴起》，北京大学出版社2003年版，第94页。

想。“一心三观”是佛教止观修行的最高层次，亦为天台止观法门的极致状态。遵式用它疏释《肇论》，是在哲学诠释学的立场上对《肇论》之“空”的新发展。

“一心三观”所观照的是“三谛圆融”之境，这是天台宗的基本主张。遵式也以用这个思想解释《肇论》。“然则法相为无相之相”的疏中，他说：“言法相者，通牒三谛境为是也。无相者，双遮真俗相也。之相者，双照真俗相也。此则于境乃遮照同时，成第一义谛。”空、假、中三谛相即之境就是诸法之相，双遮双照此境的真俗二相，就是第一义谛。释“三法（应为乘）等观性空而得道也”之句时，遵式说：“若信解一义之教，则同用一心三观，照一境三谛，入实则无异，故曰等观。”又释“是以三乘观法无异，但心有大小为差耳”时云：“三乘入实，同观三谛融通之法无异，但约在权，心慕大小，故分差别也。”[1] 是说，如果信解一义之教，就能用“一心三观”观照“三谛圆融”之境，从实教立场看，三谛融通无碍，从权教立场看，心有大小差别之分。《般若无知论》题解云：“以一心三观照一境三谛，斯为般若无知焉。”[2] 这里，遵式把“般若无知”解释为以“一心三观”观照“一境三谛”。而在《肇论》里，“般若无知”本指作为大智慧的般若没有世俗惑取之知，它观照诸法实相，但照而不照。可知，遵式的说法是对之作了天台化的解释。由此，通过“一心”，不经次第而刹那间同时观察思维空、假、中三谛；空即真空，泯亡一切法，俗即世俗，建立一切法，中即中正，统摄一切法；一空一切空，一假一切假，一中一切中。空、假、中三谛在一心中相即相容，所以能够同时观照，观空即观假、观中，观假即观空、观中，观中即观空、观假。“一心”是能观之

① 《注肇论疏》卷第一，《卍新纂续藏经》卷五十四，第146页上、中、下。
② 《注肇论疏》卷第三，《卍新纂续藏经》卷五十四，第167页中。

心，“三谛”是所观之境，“一心”是中道实相，“三谛”亦是中道实相，“一心”不可思议，“三谛”亦不可思议。故“一心”观照“三谛”也是“一心”的自我观照。

遵式还认为，三谛无异而不同，原因是三者都不离因缘。疏《不真空论》中“苟领其所同，则无异而不同”时，他说：“《中论》云：‘因缘所生法，我说即是空，亦谓是假名，亦名中道义’，则空假中，三不离因缘为门，故无异而不同也。”[①] 这种诠释，是用天台宗思想对《肇论》之“空”的发展。

（三）修即无修，证即无证

佛教修行的最终目的是超出轮回、求得解脱，因此修、性问题不可避免地会提到议事日程。吴忠伟先生说：“五代北宋以后解脱论主题的凸显，修性论成为当时天台宗人关注的问题，对修性问题更为圆融的把握激励着他们为此殚精竭虑。”[②] 这个概括是比较恰当的。宋代天台宗修性问题的核心是修性的离合，这导源于修、性的差异性。按照一般的思路，修为始、性为本，所以两者不同，应由修而证性。这个思路基本没有问题，但在学理的融通性上还有欠缺。相对而言，山家派的四明知礼在此问题上的观点更为圆融一些。他主张，修与性是互具互即的，修不是性的手段、方法，而是性的内在要求，性也不是修的目标，而是修的本身，全性起修，全修起性，性修一如，两者是统一的。与知礼不同，遵式不说修、性，而说修、证。其实，修证与修性是相似的问题，只是性指事法的本质属性，证则是对这种属性的体认。

在这个问题上，遵式并不主张性修一如，而是认为证道需次第才行。“苟万动而非化，岂寻化以阶道”的疏云：“阶道者，

---

① 《注肇论疏》卷第二，《卍新纂续藏经》卷五十四，第165页上。

② 吴忠伟：“修性一如——四明知礼的本体工夫论”，载《中华佛学精神》，上海古籍出版社2002年版，第236页。

次第证道故。”又如“后一十八章，问答推穷，合为九重，开解行证之次第”[1]，即证不等于修，而是高于修，需要解、行等修的过程才能证。

《涅槃无名论》的题解中，遵式说：“若修即无修，证即无证，则三乘因果，并得一乘无为之果。”如果修等同于无修，证等同于无证，那么三乘就都可证得一乘的无为果。关于“修即无修，证即无证”的原因，遵式在“抱一湛然，故神而无功”的疏中解释道：“不测之体绝二相故，故无能所修证之功。以能修能证即所修所证，故修而无修，证而无证等也。”[2] 是说，涅槃之体不可测度，绝有、无二相，所以没有能所修证的功用，能修能证就是所修所证，因此修而无修，证而无证。

三　遵式对《肇论》的整体理解

立足于天台宗，遵式对整部《肇论》及其各篇作了总体概括，其间有总有分，互证互明。他认为,《肇论》有破有立，“境一、智一、证一”是其总纲。“境一”指“性”、“相”、“时分”不迁的俗谛境和“理事不二”的真谛境；“智一”指“体用不二”的般若；“证一”指“理智不二”的涅槃。

（一）破立、境一智一证一

遵式说：“破谓破权，立谓立实。破立之意，四论即为四门。一俗谛，破常无常二倒，立动静相即故。二真谛，破有无二见，立真俗理一故。三般若，破照用有无，立权实同体故。四涅槃，破迷真执应，立真应不二故。由斯破立，即显真俗互融、权实交映、理智冥合、心境泯亡。故立一义为宗，以尽究竟深旨，

① 《注肇论疏》卷第五，《卍新纂续藏经》卷五十四，第153页中、200页上。

② 同上书，第196页下、199页中。

中间虽有多缘，不过大意。”① 四论都有破有立，所破为权教方便，所立为实教第一义谛。《物不迁论》讲俗谛，破常、无常两种颠倒的偏见，立动与静相即不离的真义；《不真空论》说真谛，破执有、执无两种边执见，立真谛俗谛不二之理；《般若无知论》谈般若，破般若观照功用的有与无，立权智与实智同体之义；《涅槃无名论》言涅槃，破迷惑于真而执著于应，立真应不二之理。通过这些破立，就能显示真俗互融、权实交映、理智冥合、心境泯亡的义理。因此，遵式立“唯心”一义为宗，说明《肇论》的究竟旨趣。

遵式不满于前人对《肇论》的总括，并提出自己的见解：

> 大文第二，依宗造论。论有四章，古释多分为四科，谓俗谛真谛明因显果。四论不同，顺文可尔，于理则为未然。遂令前二则真俗不即，后二则因果不融。又因人所知权实二智，非果人所用，故知四论同时，说有前后。此宗不修则已，修则二智齐运，二境同观。虽境智义殊，定无二体。从凡至圣，一道如此，方曰一义。古者或谓，前二论明二谛教真俗不二理，第三约行，第四明果。此释甚当，更须知此四义通因及果。今且顺《宗本》分为三节。初，前二论，明真俗不二显境一。次，第三论，明体用不二显智一。后，第四论，明理智不二显证一。②

《肇论》各论都是依《宗本义》而造。论有四章，所以古代的解释大多分为四个类别，即真谛、俗谛、明因、显果。这种分法顺着四论之文还可以，但在理论上并不很圆满。因为它令四论

① 《注肇论疏》卷第一并序，《卍新纂续藏经》卷五十四，第141页中、下。

② 《注肇论疏》卷第二，《卍新纂续藏经》卷五十四，第148页中、下。

显得支离，《物不迁论》与《不真空论》真俗不即，《般若无知论》与《涅槃无名论》因果不融。再者，“果人”并不用“因人”所知道的权实二智。遵式认为，四论是统一的整体，境和智虽然意义不同，但应该是不二的。他赞同前二论明二谛教，第三论约行，第四论明果的说法，但主张还需要知道此四义与因果相同。在此基础上，遵式扬弃前贤成果，提出个人主张。他依《宗本义》中所显示的分法统括全论，指出前二论明真俗二谛不二显示“境一”，第三论明体用不二显示“智一”，第四论明理智不二显示“证一”。这是以“境”、“智”、“证”三个范畴统摄整部《肇论》。我们认为，此种理解更为圆融地表现了《肇论》的一体性，但并没有揭示出《肇论》的“空”之主旨。这与其说是遵式没有深入理解《肇论》，不如说是他做了新的诠释。

（二）以“性”、“相”、“时”释《物不迁论》

遵式曾说《物不迁论》讲俗谛，那么俗谛事法为何又是“不迁”的呢？他指出，“物不迁”的原因是“性”、“相”、“时”不迁。凡人所见之所以是迁流转变而不是“不迁”，是因为他们不通达俗谛的“性”、“相”，看到生灭有无的现象就视之为变动，其实这只是表面现象，不是本质所在。在《物不迁论》题解中，遵式开宗明义：

> 今俗谛门中略有三义，故万物不能迁易，一明物性，二明物相，三明物时。火热风动水湿地坚等缘性不可易，天尊地卑山高水澄圣净凡染等即缘相不可易，古今朝暮刹那前后盖时不可易。又此性相时，有相由义，有相成义，即《中论》云“因缘所生法”也，此则正属始教法相宗所陈百法名数，各有体性，乃至真如涅槃亦理果净物。故知俗谛一门摄法亦无不尽。故曰物不迁正明动中有静，静中有动，宜善

得旨，勿滥真常。或曰：“凡夫一念转成圣时，何以曰不迁也？”答曰：“只由不迁故能转也。何也？染净二相各存故，真妄二性各立故，妄染时非真净时。由性相时分各住本位故，能从凡入圣矣。”①

俗谛事法的“不迁”有三个原因，即物性、物相、物时。遵式各举几例说明“性”、“相”、“时”不可迁变，又说三者是相由相成的，是因缘和合的事法，属于始教法相宗所陈列的百法名数，各有各的体性，与真如涅槃等同属诸法实相，所以说俗谛门所摄受之法也是无所不尽的。因此，对《物不迁论》讲的动中有静，静中有动，不可执著于其表面文字，而应体会它的言外之意，从迁变的事法中看到不迁的实相。遵式又讲，凡夫从凡入圣的原因也是“性”、“相”、“时”各住本位，由各住本位而不迁，所以才能染住染位、净住净位、真性是真性、妄性是妄性，妄染时在妄染时而不来真净时，这样才能为由凡入圣的境界转变提供可能。

遵式以“性”、“相”释不迁，缘自《法华经》及天台学者对它的解释。天台宗又称法华宗，表明它依《法华经》而成立。《法华经·方便品》有“十如是”之说，是对《般若经》的发展。“因为它并不满足于般若学的泛泛论‘空’，也不再停留于一般论说‘色即是空’，而是要在中道空观的指导下，进一步认识现实世界的一切方面。‘十如是’归纳现实世界一切事物存在的状态为十大范畴，认为它们都是如实的、最真实的存在，而所谓最真实的存在，也就是实相。一切法都可归之于实相，便称之为‘诸法实相’。”②“十如是”中有“如是相”、“如是性”之

① 《注肇论疏》卷第二，《卍新纂续藏经》卷五十四，第148页下、149页上。

② 潘桂明、吴忠伟：《中国天台宗通史》，江苏古籍出版社2001年版，第30—31页。

说。遵式就是使用其中“相”、“性”两个概念。其中，“相”指个体事物自身呈现的差别性，“性”指差别性表象的内在依据或本质。“如是”就是“如实”的意思，所以“如是相”、“如是性”可以解释为“如诸法实相的相”、“如诸法实相的性”。《法华经》原文为：“唯佛与佛乃能究尽诸法实相，所谓诸法如是相，如是性……”另有“是法住法位，世间相常住”①。该经认为，世间法与出世间法都是诸法实相，所以不仅出世间法常住不变，而且世间法也是常住法位而不变的。遵式以“性”、“相”、“时”不迁释物“不迁”，与《法华经》及天台宗的思想是一致的。

“无去来无转动”的疏中，遵式说：“或去来约时，转动约性相，缘生性相三世各住，故曰不迁。”去来以“时”说，转动以“性”、“相”说，由因缘所生法的“性”、“相”各住于过去、现在、未来三世，所以不迁。“得意毫微，虽速而不转”疏云：“毫微者，毛端至小也。若于一毛端达性相时分各住本位，则万物皆曰不迁。虽见四象璇玑，速若风电之不停，而位位各住，即动而静矣。”② 这也是以“性”、“相”、“时分”各住本位解释万物不迁之理。在遵式这里，“性”、“相”、“时分”就是诸法的实相。他以之解释《物不迁论》的“不迁”是基于天台宗立场。

（三）以“理事不二”释《不真空论》

“理”、“事”本为华严宗的重要范畴。华严宗吸收并改造天台宗思想，同时借助《大乘起信论》的“一心二门”，建构“法界缘起”的哲学体系，确立“理法界”、“事法界”、“事事无碍法界”和“理事无碍法界”的四法界理论。自此，“理”、“事”

---

① 鸠摩罗什译：《妙法莲华经》，《大正藏》卷九，第5页下、9页中。

② 《注肇论疏》卷第二，《卍新纂续藏经》卷五十四，第149页中、156页下。

范畴和理事关系问题逐渐成为中国哲学史的重要内容。在这一大的发展走势下，天台宗人当然也避不开其影响。智顗的弟子灌顶就已经有“即事而理，即理而事……事理双游，其义既成”[①] 的提法。唐代湛然更是将“理”、“事”与观心法门联系起来：“夫观心，法有理有事，从理唯达法性，更不余途，从事专照起心。”[②] 与遵式同时的知礼也讲“理观”、“事观”：“理观者，则是《占察经》中实相之观……若同《请观音疏》托事观者，此则又成纯谈托事观也。”[③] 遵式作为天台宗人，也不能脱离时代，他用“理”、“事”范畴疏释《肇论》，更用“理事不二”诠释《不真空论》。

遵式认为，《不真空论》与其后《般若无知论》是理与智相对的关系，与其前《物不迁论》是理与事相对的关系，《不真空论》与《物不迁论》则共显中道第一义谛。《不真空论》题解：“今以不真破二执，令即事契理，理本自寂，故曰不真空”，“象非真象，故则虽象而非象”的疏中说：“题云不真空理事不二，是当论之本义。”[④] 即，通过破除“有”、“无”等执著的“事”，就可以契会“理”，而“理”是本自寂灭的“不真空”。从此看来，“理事不二”就是不真空的本义所在。

疏释《不真空论》时，遵式几乎通篇使用“理”、“事”范畴。如“自非圣明特达，何能契神于有无之间哉”的疏中说：“即事契理须假于智。”“所遇而顺适，故则触物而一”的疏中说：“复释上理事义。触，对也。事皆顺理，则凡触对物皆同一理。此释理事，对显不二故。”又“是非一气”的疏中说：“是

① 《大般涅槃经疏》卷十二，《大正藏》卷三十八，第110页下。

② 《止观义例》卷上，《大正藏》卷四十六，第452页中。

③ 《四明十义书》卷下，《大正藏》卷四十六，第852页上。

④ 《注肇论疏》卷第二，《卍新纂续藏经》卷五十四，第158页中、159页中。

非者，有无事法也。事皆归理，故曰一气。”《不真空论》结尾“然则道远乎哉？处事而真”的解释道：“道者，可履可向，即所照之理。曰道远乎哉，盖言不远也。凡触物皆真，此结上理事不二。”[①]“事”是俗谛事法，“理”是真谛之理。由“事”可达“理”，由“理”可通“事”。这是由俗显真、由真化俗观念在理事关系上的体现。

（四）以“体用不二”释《般若无知论》

在遵式看来，《般若无知论》主要表明体用不二，显示“智一”的主旨。他说：“大科第二明体用不二，显智一。此论来意者，前显不二之境，今明双融之智，故次来也。然境非智无以显融通，智非境无以发互照。……然智一之义，意有两途：一则权实互具，二乃二用同体。实由二用同体故，权实互通故，对境则真俗互通，在智则根后同体。”[②] 这是以《物不迁论》和《不真空论》为“境一”、大科第一，以《般若无知论》为“智一”、大科第二。由于境没有智不能显示真俗不二的融通，智没有境则没有可观照的物，所以前面说“不二之境”，这里说“双融之智”。“智一”可从两个方面解析：一是权实互具，二是二用同体。正由于这两个方面的存在，对前面的境来说则真谛、俗谛互通，对此处的智来说则根本智、后得智同体。

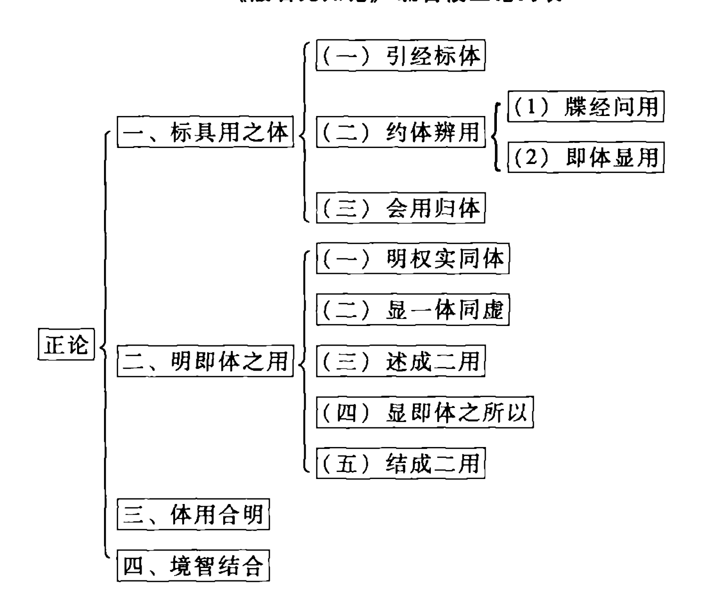
进入正论之前，遵式说：“二正论，文二。初标宗正显，文四。初标具用之体，文三。初引经标体。”[③] 他认为，《般若无知论》以描述般若的“体”、“用”进入正文。其后他又以“体用”对这段进行分科。列表表示如下：

① 《注肇论疏》卷第二，《卍新纂续藏经》卷五十四，第158页下、159页中、167页上。

② 《注肇论疏》卷第三，《卍新纂续藏经》卷五十四，第167页中。

③ 同上书，第169页中。

《般若无知论》疏首段正论列表



通过此表，我们可清晰地看到遵式的意图。下面，我们再举“问答推析”部分的几个例子予以说明。答曰：“夫圣人功高二仪而不仁，明逾日月而弥昏”的疏中说：“体本无思虑，故同天地之不仁……上并答以全用之体。”是说，这两句共同回答“全用之体”。“岂唯无知名无知，知自无知矣”的疏中说：“岂唯体无知，故名清净无知。有知之用，常自清净无知也。故体用不二。”“斯则穷神尽智，极象外之谈也”的疏中说：“般若体用不二，故极有无之象外也。”① 此处，遵式在极力阐明般若的“体用不二”。

① 《注肇论疏》卷第三，《卍新纂续藏经》卷五十四，第172页中、173页下、181页上。

（五）以“理智不二”释《涅槃无名论》

关于《涅槃无名论》，遵式将“理智不二”或“境智不二”确定为其中心。因为“境智不二”，所以只有“一如”即一实相，没有与之不同的另一实相。这个实相之法本来是无为，是真常寂灭的，与俗谛之法“非即非离”，这是“证”的极致状态。《涅槃无名论》就是为了显示这种观念才被安排在《物不迁论》、《不真空论》和《般若无知论》之后的。他说：“《涅槃无名论》明理智不二显证一。前论境则真俗互融，智则根后体一。”“理”或“境”指真俗互融不二的“理”或“境”，“智”指根本智、后得智一体之智。《涅槃无名论》论述的就是这种理智不二的境界和契证实相为一的心灵体验。遵式又说：“此则前三论但境智未亡，今境智不二。故知四论说则前浅后深，理则同时一致。良由境则虚而无相，智则寂而无知。境智一如，即今无为灭度之义。”① 即《物不迁论》、《不真空论》和《般若无知论》三论只是“境智未亡”，《涅槃无名论》则是“境智不二”，所以说四论的排列顺序体现了由浅至深的态势，但四论所阐明的道理还是一致的，因为“境”是空虚而没有形象的，“智”是寂静而无执著之知的，“境智一如”是无为灭度的，三者都是虚寂无为的。这是遵式在总论部分的基本理念，分疏正文时，他也没有偏离这一观点。

“圣无有无之知，则无心于内。法无有无之相，则无数于外。于外无数，于内无心。此彼寂灭，物我冥一”的疏中，遵式说：“正智如如，不二理智，冥无二体，故无如外智能证于如，亦无智外如为智所证，故曰物我冥一。”② “正智”与“如”是一体的。此处，“如”即是“理”，理智是不二的：没有“如”外之“智”而证于“如”，也没有“智”外之“如”是“智”

① 《注肇论疏》卷第五，《卍新纂续藏经》卷五十四，第193页下、196页下。

② 《注肇论疏》卷第六，《卍新纂续藏经》卷五十四，第211页中。

能证得。

遵式还把“故天帝曰：‘般若当于何求。’”至“斯则物我不异之效也”这段话分别疏为“智由理起”、“理由智显”、“结理智不二”。[①] 此外，在“大象隐于无形，故不见以见之。大音匿于希声，故不闻以闻之”的疏中说：“述上理智不二，为一乘果也。真身大象，本无理智之形。真常大音，本无理智之名。”[②] “理智不二”是一乘之果，真身大象没有理智的相状，真常大音没有理智的名字，因为二者已经臻致“理智不二”的一乘之果。

四 遵式《肇论》诠释中对华严宗、唯识宗的融会

纵观中国佛教史，自中唐，佛教各宗开始在思想上相互吸收融合。这是思想发展的一个基本规律。一种思想在独立发展到一定的阶段，必然要与其他思想相互取长补短，甚至在创立时就已经利用其他思想作铺路石。天台宗当然也不例外，它在发展过程中逐渐与华严宗、唯识宗、净土宗等宗派相互融合。遵式的《肇论》诠释本已天台化，但他并没有就此止步，而是进一步融合华严、唯识诸宗思想。

（一）对华严宗的吸收

遵式叙述作《注肇论疏》的缘由说：“然古今解释注疏颇多，取意求文，各随所见，推宗定教，曾无一家，遂令学者迷文，宗途失旨。遵式幼从师受，虚已求宗，后因习学《华严》大经，常睹清凉判释，尽开五教，取法古师，权实之旨有归，行解之门可向。常恨此论人亡则难，致使深宗固多乱辙。今则精研

① 《注肇论疏》卷第六，《卍新纂续藏经》卷五十四，第220页下至221页上。

② 《注肇论疏》卷第三，《卍新纂续藏经》卷五十四，第224页上。

谈思，三复竭愚，但愧流通之心，辄伸鄙作耳。”[①] 即，《肇论》的注疏虽然很多，但各随己见，失去原旨。遵式则从小就从师受教，后来又学习《华严经》，因而得见清凉澄观大师的判教理论并吸收其思想。

在判教上，遵式信奉贤首大师的五教说，即小乘教、大乘始教（分教）、大乘终教（实教）、大乘顿教和大乘圆教。他把《肇论》放到实教亦即终教的位置上：“知此论文义终教所摄”。而论中之所以有时出现权教的言论，则是为了会权归实：“今此论义终实所收，于理无惑。其间或说权义，义在会归。不接权门，岂名终实？”[②]

“判教，亦称‘教相判释’、‘教判’，即对各种佛经进行总结、分类，判定其类别、先后和地位。”[③] 天台宗的判教本有“五时八教”之说。“五时”是华严时、阿含时、方等时、般若时、法华涅槃时。八教指“化法四教”和“化仪四教”，二者分别是从内容和形式两个方面来判释。“化法四教”是藏教、通教、别教和圆教。“化仪四教”是顿教、渐教、秘密教和不定教。从中不难发现，华严宗的五教判释其实是在天台宗判教的基础上完成的。“圆教”是天台原判，小乘教、大乘始教、大乘终教分别相当于藏教、通教、别教。此外，华严宗又把“化仪四教”中的“顿教”加入。华严宗人也并不讳言他们的判教建立在天台宗的基础上。唐代澄观就说：“今初以义分教，教有五类，即贤首所立，广有别章。大同天台，但加顿教。”[④] 遵式则把创建于本宗基础上的华严判教理论拿来应用，这说明他的思想中天

① 《注肇论疏》卷第一并序，《卍新纂续藏经》卷五十四，第 141 页上、中。

② 同上书，第 141 页下、142 页上。

③ 陈兵编著：《新编佛教辞典》，中国世界语出版社 1997 年版，第 20 页。

④ 《大方广佛华严经疏钞玄谈》卷十五，《万有书库》本。

台和华严已经融合到一定程度。[①]

其实，早在湛然就把作为华严教义重要经典依据的《大乘起信论》的有关思想，尤其是真如随缘不变的思想纳入天台宗体系。[②] 宋代的天台宗无论是山家派还是山外派，也都很关注华严宗和《大乘起信论》，并容纳其真如“随缘不变”的思想。遵式亦很重视这一思想，并用它诠释《肇论》。他还把“随缘不变”的理论与“理事”范畴结合起来，如“一义耳”的疏中说：“理外无事，全不变以随缘。事外无理，虽随缘而不变”，[③] 又“然夫真理随缘成诸事法”。[④] 把“理事”和“随缘不变”糅合到一起，这简直比华严宗还要华严宗。吕澂先生曾说：“贤首宗认为，不变而随缘，随缘而不变，正如《论》中以水与波为喻，尽管波涛汹涌，形象千变万化，但其湿性（水）不变。”天台宗则不是这样说，他们认为：“不变随缘是一致的，不变即随缘，随缘即不变，波即是水，水即是波，不必用什么湿性来说。”[⑤] 即华严宗主张“不变而随缘，随缘而不变”，天台宗主张“不变即随缘，随缘即不变”。遵式的“随缘不变”思想则具备这两层

① 天台和华严的判教理论到底哪个更为圆融，实难确定。华严要比天台多一个阶段，似更先进。但是它的“顿教”是从形式角度而言，与另四个从内容角度划分至少存在划分标准不统一的问题。华严的判教虽然基于天台的判教，但两者的理论旨趣并不相同。天台宗的判教虽然亦是判定各类佛经的地位以避免争论，但是它的重点在于指导观行。天台宗认为修行的成就在于人和法两个方面。如果法是圆法，人的根机钝劣，所成就的也只能是小果；若法是偏法，人根则利，亦可成就圆果。因此建立四教指导不同根机。华严宗的法界观则不是劣机所能企及，其判教就在于使不同的经论各有其合法的地位。

② 湛然为中兴天台宗，将《起信论》系统的真如随缘说充实到性具理论中，以为“随缘不变，为之性；不变随缘，为之心”。

③ 《注肇论疏》卷第一并序，《卍新纂续藏经》卷五十四，第143页下、144页上。

④ 《注肇论疏》卷第二，《卍新纂续藏经》卷五十四，第161页上。

⑤ 吕澂：《中国佛学源流略讲》，第202页。

意义，他一方面坚持“不变以随缘”、“随缘而不变”，另一方面又认为“不变即随缘，随缘即不变”，如“虚不失照”，“照不失虚”的疏云：“故非虚无。体即用也。不变即随缘义”，“故非实有。用即体也。随缘即不变义”。①

（二）对唯识宗的融会

唯识宗又名慈恩宗，是最接近印度佛学的。遵式作《注肇论疏》时吸收唯识宗思想，用“根本智”与“后得智”、“赖耶识”、“转识成智”等唯识范畴诠释《肇论》。“沤和般若者，大慧之称也”疏云：“又此二智，亦名根本后得如理如量。或真说俗，皆权实之异名。”② 即，权智、实智又名根本智、后得智。“所以和光尘劳，周旋五趣”的疏中说：“盖圣人从根后智，起大悲之化用也。”③ 即，从根本智、后得智起大悲之用。又“穷化母之始物，极玄枢之妙用”、“廓虚宇于无疆，耀萨云于幽烛”二句的疏中言：“此明后得智达俗”、“此明根本智达理。”④ 后得智与俗事相通，根本智与理通达。疏“有人言：人命速逝，速于川流”时，遵式说：“言命者，不相应行中一法曰命根，即第八赖耶识体，是受生总报主，来为最先，去为最后。此识体上有连持，计属十报色心之功曰命根。乍生乍灭，如川水疾流，此则说无常教，诠无常理。”⑤ 此处，以第八赖耶识体诠释命根。而赖耶识本是唯识宗中最重要的概念，指本识，其他识均由其转生。《放光》云：“菩提”的疏中说：“此云觉，即始觉智果也。相教直至佛位。上品四智具圆，方称觉

---

① 《注肇论疏》卷第三，《卍新纂续藏经》卷五十四，第174页下。

② 《注肇论疏》卷第一并序，《卍新纂续藏经》卷五十四，第146页下。

③ 《注肇论疏》卷第三，《卍新纂续藏经》卷五十四，第178页下。

④ 《注肇论疏》卷第五，《卍新纂续藏经》卷五十四，第201页中、下。

⑤ 《注肇论疏》卷第二，《卍新纂续藏经》卷五十四，第153页上。

满。果位智强识劣，故说转八识成四智，但转其名，不转其体。”[①] 即，菩提属于果位，智强于识，所以说此时已经转八识成四智。

遵式还用唯识宗的“三性”通释《不真空论》正面立论部分：“二正立论。古科为六，今为三段：一通论诸法，直显即真；二别指色心，因缘推释；三推穷名实，结责迷情。……故此三科，后则离遍计，中则了依他，初则证圆成。文则从深之浅，义则以后释前。良由不达名体因缘，焉了诸法真实？”[②] 前面通论诸法即真，证成圆成实性，后面说明色心由因缘而立，表明依他起性，再后推穷名实无当，以便脱离遍计所执性。从文字上看，前深后浅。从义理上看，后则释前。由于不通达名体因缘，所以不能了悟诸法的真实相状。

“现量”、“比量”、“非量”是佛教唯识宗和因明学的重要术语，遵式也把它们融合到《注肇论疏》中。如对“然则言之者失其真，知之者反其愚，有之者乖其性，无之者伤其躯”的总论中说：“明比量难求……是故一切深义，并曰言语道断，心行处灭，唯现量可证也。”“斯皆理为神御，故口以之默。岂曰无辩，辩所不能言也”的疏中说：“此结唯现量可到，非比度可解。”[③] 这些无疑也是对唯识宗思想的吸收。

第三节　宋·净源的《肇论》思想注疏——以“真心”论“空”

净源是宋朝华严宗的重要人物。他撰有《肇论中吴集解》

---

① 《注肇论疏》卷第六，《卍新纂续藏经》卷五十四，第223页中。

② 《注肇论疏》卷第二，《卍新纂续藏经》卷五十四，第161页上。

③ 《注肇论疏》卷第五，《卍新纂续藏经》卷五十四，第198页中、下。

和《肇论集解令模钞》[1]，皆为以华严宗理论疏释《肇论》的著作。《肇论中吴集解》有宋刻本（1911年罗振玉辑《宸翰楼丛书》收录，1949年上海佛学书局影印）、明刻本（1368年）、《丛书集成续编》本（1989年王德毅等编，台湾新文丰出版公司）和缩微制品（2004年全国图书馆文献缩微中心制成）。《肇论集解令模钞》是对《肇论中吴集解》的解释，宋朝曾刻版印行，之后在中国不见音信。[2] 1934年，日本学者常盘大定发现此书的宋刊本，同年9月东京大学请三好鹿雄抄出，抄本现存于东京大学东洋文化研究所。1980年，中国社会科学院哲学所在滕颖先生的协助下，获得此书手抄本的复制本，它才得以与国人再次见面。然而，该《肇论集解令模钞》手抄本是个残本，其中《物不迁论》、《不真空论》、《刘遗民书问》和《僧肇释答》的注释都完整无缺，但《宗本义》和《集解题辞》的注释不完整。

一　净源其人其学

净源（1011—1088），泉州晋水（今福建晋江县）人，学者以“晋水”称之。俗姓杨，字伯长，号潜叟。初依东京报恩寺海达法师出家，受具足戒后游学南北各地。他曾经从五台山华严名僧承迁（承迁曾注《华严金狮子章》）学习华严，又随横海明覃习《合论》，后南返听长水子璿讲授《楞严经》、《圆觉经》和《起信论》，时人把他推为“义龙”。他到泉州省亲，被邀请

---

① 拙著出版之际，见到伊藤隆寿和林鸣宇先生的《肇论集解令模钞校释》（上海古籍出版社2008年版）一书，其中研究成果只能待日后修订再加以吸收了。

② 张春波先生以文才在《肇论新疏》中说他曾见到此书为由，认为元代此书尚流行于世。（参见张春波“论发现《肇论集解令模钞》的意义”，《哲学研究》1981年第3期）然而翻阅《肇论新疏》，文才从未说过曾见此书，只是说见到净源的注疏，但其引用净源注疏的地方全是出自《肇论中吴集解》，所以张春波先生此说不准确，元代是否还有此书不敢断言。

主持清凉寺。后到苏州，又主持报恩寺、观音寺。另，还曾主持过杭州祥符寺、秀水（今浙江嘉兴）青镇的密印宝阁和华亭（今江苏松江）普照的善住宝阁。在这些地方，他阐扬圆顿极旨。其后，杭州的左丞蒲宗孟上奏朝廷，将慧因禅寺改为教寺，命净源主持。于此，他盛弘华严宗。宋代华严学研究和传播的道场由此建立，历时长久不衰。

华严宗在圭峰宗密圆寂后不久，遭遇会昌法难，经论散遗，和其他各个宗派一起衰落。宋时，高丽僧人义天航海来中国问道，受法于净源。义天回国后，遣使送来金书《华严经》的三种译本馈赠于他。净源建立华严阁安置它们，他所在的寺庙也因之称为高丽寺。净源法师于哲宗元佑三年十一月圆寂，世寿七十八。①

净源的著作有《注仁王护国般若经》、《佛遗教经论疏节要》、《圆觉经道场略本修证仪》、《首楞严坛场修证仪》、《法界观门助修记》、《华严普贤行愿修证仪》、《华严金狮子章云间类解》、《华严妄尽还源观疏钞补解》、《华严原人论发微录》等，另外就是《肇论中吴集解》和《肇论集解令模钞》。

净源被称为华严宗的中兴教主，原因大致有四："其一，建立了永久弘扬华严宗的基地慧因寺；其二，终生致力于华严典籍的收集和整理；其三，提出华严宗新的传法世系；其四，以华严教义解释其它较流行的佛教典籍，促动华严学在整个佛学中的运行。"② 前两点从其生平和著述的介绍中我们可知。关于传法世系，净源在《华严妄尽还源观疏钞补解》中说："帝心（杜顺）

① 以上参见《佛祖统纪》卷二十九、《佛祖历代通载》卷十九（《大正藏》卷四十九），《补续高僧传》卷二，《释门正统》卷三（《卍续藏经》第一百三十册），《释氏稽古略》四（《大藏卍新纂续藏经》第七十六册）。

② 魏道儒：《中国华严宗通史》，江苏古籍出版社 1998 年版，第 225 页。

冥挟《起信》，集三重法界于前；贤首显用论文，述六门还源于后。"① 即杜顺的法界观暗用《起信论》义理，贤首大师的妄尽还源观明用《起信论》的文字。倘若如此，则华严宗从杜顺到法藏的思想就都是《起信论》思想的演绎。华严宗本以陈隋之际的杜顺为初祖，而净源却以《起信论》为起点。言外之意，《起信论》的作者马鸣是华严初祖。这是他提出的新传法世系。说净源以华严教义解释较流行的佛教典籍，《肇论中吴集解》和《肇论集解令模钞》就是很好的例子。但是总体上看，净源的华严学并没有超越唐代的华严学，他的振兴工作并不是表现在新理论的建设上。

二　净源的《肇论》思想注疏——以"真心"论"空"

净源作为华严宗的中兴教主，以弘扬华严宗为己任，所以他诠释《肇论》不可能不受华严宗理论的影响。张春波先生曾经对其《肇论集解令模钞》作过研究，认为："净源已不从僧肇学说中吸收什么有用的东西了，而是用华严宗学说对僧肇学说进行根本改造。"② 这个结论是正确的。

（一）真心

华严宗最基本的理论是法界缘起论。法界缘起论讲"一真法界"，指万有的"本原真心"。法藏主张一心是万法的本原，澄观强调万法就是一心，至宗密则把四法界说完善定型，并把它安置在禅宗心学的基础上，他明确指出"一真法界"即是"一心"、"真心"。可是，华严宗的这个"真心"与遵式的一法印之心不同。"一法印之心"具有染净二种属性、善恶二种德性，"真心"则是纯然至善无恶的。该宗还强调，本原"真心"能随

① 《华严妄尽还源观疏钞补解》卷一，《卍续藏经》第一百〇三册。

② 张春波："论发现《肇论集解令模钞》的意义"，《哲学研究》1981年第3期。

缘成就染净诸法，却能不被染污而保持自身清净自性不变，“犹如明镜，现于染净，虽现染净，而恒不失镜之明净”[1]。再者，天台宗的心是凡夫的一念心，而华严宗的心则是佛的境界心。净源就是用华严宗的“真心”说诠释《肇论》之“空”的。

和华严宗其他人一样，净源认为宇宙万物的本原是一心。他用这种理论分析《肇论》，主张其中四论所显示的就是本原之心。在《集解题辞》中，他说：“夫总万有之本，莫大乎一心。宗一心之源，莫深乎四论。”[2] 进而，净源把此心称为“真心”。《肇论中吴集解》开篇便说：

> 宗本之要，其妙明真心乎？然则心之为义，有性焉，有相焉。推之于相，万物不迁也，本之于性，万有不真也。统而括之，唯真俗二谛而已。夫观二谛之交彻，非般若无以穷其源。穷源极虑，故能内鉴照其真，外应涉乎俗，涉俗亡染，大悲所以不住，照真亡缘，圣智所以无知。以圣智无知之因，冥涅槃无名□（应为“之”）果，能事毕矣。……然兹四论，宗其一心，亦犹元亨利贞本乎乾矣。[3]

《宗本义》的核心是“妙明真心”。“真心”有性、相两个维度，心之“性”是本质的一面，指心之本体的内在蕴涵，为《不真空论》所讲；心之“相”则是现象的一面，指心之本体的差别显现，为《物不迁论》所讲。心之本体展现为差别事法的相状，则这些差别事法是不迁的；穷究心之本体的本性，则万法是虚假不真的；把心的“性”、“相”两个方面统括起来，就是

① 法藏：《华严一乘教义分齐章》卷四，《大正藏》卷四十五，第499页中。
② 《肇论中吴集解》卷下，罗振玉辑《宸翰楼丛书》影印宋刻本，第28页。
③ 《肇论中吴集解》卷上，第1页。

真谛和俗谛这二谛。真俗二谛的交融，只有般若之智才能观照它的源头，般若内鉴就观照真谛，与外相应就关涉俗谛。般若虽然与俗谛相联系，但并不被它染污，这是大悲。般若观照真谛，但并不把真谛作为般若之智的认知对象，所以般若无知。把“般若无知”当作因，“涅槃无名”当作果，四论就全被统摄进来了。而这四论的宗旨，就是本源之一心。通过这样的诠释，净源就把元康用二谛和因果对四论的解释与他的“真心”理论融合起来了。

上文已知，净源把《大乘起信论》作为华严理论的起点。其实，他把“心”分为两个维度，就源自《大乘起信论》的“一心二门”的理论：“依一心法，有二种门。云何为二？一者，心真如门；二者，心生灭门。是二种门皆各总摄一切法。”[①] 其中“一心”指宇宙万法的本体，也指众生本来具有的成佛的主体和依据，“二门”指“心真如门”和“心生灭门”。“心真如门”就诸法的本真而言，是心的绝对的、无差别的一面，它是宇宙万法的本体，具有无量恒沙功德，能产生世间和出世间的善因果；“心生灭门”以现象世界立论，是心的相对的、有差别的一面，“与心真如门不同，具有体（体性）、相（相状）、用（作用）‘三大’。心生灭门包括世间和出世间的一切现象，是真如本体的相和用”[②]。净源所说的“心”的性、相二义其实就是“一心二门”的变种，他在《肇论集解令模钞》更是直接使用“真如门”和“生灭门”的术语：“真谛，……即真如门也。”“俗谛，……即生灭门也。”[③] 此中真谛即上面的“心”之性，为真如门，俗谛即上面的“心”之相，为生灭门。

---

① 《大乘起信论》，《大正藏》卷三十二，第576页上。

② 方立天：《佛教哲学》（增订本），中国人民大学出版社1997年版，第241页。

③ 《肇论集解令模钞·不真空论》。

净源还界定了“真心”的性质。他说：“真心即不变，万物即随缘，经论互陈，性相同归矣。”[①]“真心”是不变的，万物是“真心”随缘产生的。在“如其真有，有则无灭”的疏中，净源云：“真心本有，不逐缘生，则无灭矣。”[②] 即，本原“真心”是本来就存在的，而不是随因缘的离散而生灭的。“如其真有，有则无灭”在《肇论》中本指“如果事法是真有，就不会有灭”，净源却把“事法”替换为“真心”，这是以华严宗理论解释《肇论》的鲜明迹象。

净源认为，“真心”虽然不随因缘而生灭，但是能随染净诸缘而成就“有”、“无”诸法。在《肇论集解令模钞》中，他说：“‘有亦不由缘者’，真心本有，不从缘生也。‘无亦不由缘者’，妄情本空，不从缘灭也。‘以法非有无者’，一心法界，不属有无也。‘是故因缘生者’，虽不属有无，而随染净缘，能有能无。”[③] 这是对《注维摩诘经》中“有亦不由缘，无亦不由缘，以法非有无者，故由因缘生”[④] 的解释。经中原义为“如果是真正的有，这个有就不是缘生，如果是真正的无，这个无也不是缘生，因为万法不可说是有，也不可说是无，而是非有非无，非有非无之法才是缘生之法”，净源解释的意思是：“‘有亦不由缘者’，是说真心本有，不是因为缘的聚合而生。‘无亦不由缘者’，是说妄情本空，不是因为缘的离散而灭。‘法非有无者’，是说‘一心法界’不能用‘有’、‘无’的概念来分别。‘是故因缘生者’，是说‘一心法界’虽然不属‘有’、‘无’的现象界，但是能随缘成就‘有’、‘无’等现象界的事法。”这样，他

① 《肇论中吴集解》卷上，第16页。
② 同上书，第2页。
③ 《肇论集解令模钞·不真空论》。
④ 《注维摩诘经·佛国品第一》，《大正藏》卷三十八，第333页上。

就把僧肇客观的“有”变为“真心本有”。

净源不仅用华严宗的“真心”本体说来解释《肇论》，而且又受宗密影响接受了禅宗之荷泽宗的灵知心体说。荷泽宗的灵知心体“是一种对本心的原初状态、最初运作的觉知，这种觉知被认为是对人心的初相、人生的实相、生命的真相的觉悟，这种觉悟被认为是成佛的根据和成佛的标志”。[①] 净源在诠释《肇论》时也把“知”解释为本体，如说：“知之为体者，灵知本体也”；“至荷泽时，欲求默契，遂明言‘知之一字，众妙之门’。亦是此国大法运数所至，感应如是矣”；“《禅诠》云：性宗对久学及上根令忘言认体，故一言以直示。又云：但此方迷心执文，以名为体，故达磨善巧，拣文传心，标举其名（心是名也），默示其体（知是心也），喻以壁观，然后密传心印。所谓默者，唯默知字，非总不言也。”[②] 僧肇原本并没有把“知”作为心之本体的意思，经过净源的一番注释，则带有了荷泽宗的味道。

（二）随缘不变

《大乘起信论》认为，真如具有不变和随缘两种德性。从体上说，真如具有自性不变的品格。从用上说，真如又能随顺善恶染净诸缘而成就善恶染净诸法。真如之所以能随缘生出万法，是由于其体的不变性，而随缘生出变动的万法又能反显真如的不变体性。华严宗自始就重视“不变”和“随缘”这两个概念，并把它们用于自宗的理论建设。天台宗则从湛然开始将这一对概念纳入其思想体系。遵式诠释《肇论》时就频繁运用。净源对这对概念的理解与他们有所同，也有所不同。最主要的不同之处

① 方立天：《中国佛教哲学要义》上卷，中国人民大学出版社 2002 年版，第 425 页。

② 《肇论集解令模钞·释答刘遗民书》。

是，他认为不变的是“真心”之本体，万法是真心本体随缘产生。

基于华严宗的立场，净源在诠释《肇论》的过程中经常使用这两个概念。如对“法性”一词的解释是：“实相随缘为诸法性。”“实相”指诸法如实的相状，是一切法共通的理性，它随缘而成就诸法个别的自性即诸法性。对“性空”的解释为：“诸法不变，由性常空。”[①] 即，诸法不变的原因在于它们的本性是恒常的性空。

净源还把“随缘”、“不变”与“性”、“相”结合起来解释《肇论》。“诚以即物顺通故物莫之逆”的疏中说：“全性为相，相随缘而莫逆”，“即伪即真故性莫之易”的疏中说：“全相即性，性不变而莫易。”[②] 即整个“性”都是“相”，“相”“随缘”而不逆“性”，整个“相”也都为“性”，“性”是“不变”的。净源认为，只有圣人才能会合万物“随缘”之“相”，以成就“不变”之“性”，他在“会万物以成己者，其唯圣人乎”的疏中说：“会万物随缘之相，成不变之性者，唯圣人乎。”[③] “不变”和“随缘”在《大乘起信论》中是真如的两种德性，后来成为华严宗的重要问题。吕澂先生曾指出，贤首宗认为不变而随缘、随缘而不变，天台宗认为不变即随缘、随缘即不变。[④] 这种说法并不十分准确。因为天台宗的遵式也讲不变而随缘、随缘而不变，这里华严宗的净源也说不变即随缘、随缘即不变。如“性莫之易，故虽无而有”的疏说：“不变即随缘”，“物莫之逆，故虽有而无”的疏云：“随缘即不变”。[⑤] 而事实上，“随缘”、

---

① 《肇论中吴集解》卷上，第1—2页。

② 同上书，第14页。

③ 《肇论中吴集解》卷下，第25页。

④ 吕澂：《中国佛学源流略讲》，第202页。

⑤ 《肇论中吴集解》卷上，第14页。

"不变"、"性"、"相"等都是华严宗的范畴，僧肇思想里并没有这些内容。

（三）性相

遵式曾经用"性"、"相"、"时分"解释物之所以"不迁"，他所谓的"性"、"相"、"时分"都是实相。净源也用"性"、"相"解释"不迁"，但是他的"性"、"相"不是实相，而是真心本体的两个层面，或是真心本体所生事物的两个层面。"性"是体之义、因之义、不改之义，指本来具足的性质，不须其他因缘，无始以来法尔即有的本分因种。"相"相对于"性"而言，指诸法的形象状态。在华严宗，"性"、"相"都不是最穷极的概念，"真心"才是这一切的本体，事法的"性"、"相"只是真心本体的作用。也可以说，真心属于本体界，"性"、"相"属于现象界，是同一缘起法的两个方面，即现象界事法的本质和表象。

净源认为，"性"、"相"互为缘起，一体不离，全相为性，全性为相，性是相的性，相是性的相，性是空不是有，相是假不是无。如"虽有而无，所谓非有"的疏中说："性空非有"；"虽无而有，所谓非无"的疏中说："相假非无"；"如此则非无物也，物非真物。物非真物，故于何而可物"的疏中说："非无物，故色相有也。非真物，故色性空也。"①

在《物不迁论》题解中，净源说："万物不迁，由性常一。性随缘起，相住本位。括其本位，则依正二报不迁也。推而广之，约心念念不迁，约境尘尘不迁，约修因行不迁，约证果德不迁。论者抉择，性相之称也。"② 意即诸法之所以不迁，是由于体性恒常。体性是由"真心"本原生起，事法相状则各住其真

① 《肇论中吴集解》卷上，第14页。

② 同上书，第4页。

如本位。既然事法各住本位，那么依报和正报[1]就是不迁。依正二报包括有情世间和国土世间。既然它们是不迁的，那么推而广之，从“心”的角度看则每一念都不迁，从“境”的角度看则每一尘都不迁，从“修”的角度看则因位的修行不迁，从“证”的角度看则果位的功德不迁。在净源的思想里，“心”、“性”、“修”、“证”等都是“性”、“相”的异称，所以他这里的分析没有离开“性”、“相”二概念。

（四）理事

理事是华严宗的重要范畴。自法藏开始，就已经提倡用一对范畴统摄华严宗的全部教理。然而，他并没有最后确定用哪一对范畴来概括。清凉澄观则明确把“理事”范畴作为其理论体系中的支柱范畴。通过对“事”和“理”两个范畴的界定，和对事理关系、事事关系的反复论证，澄观创立四法界学说。到了圭峰宗密，提倡禅教一致，从而把四法界说建基于禅宗之心的基础上。自此，华严宗范畴体系的变动、调整和重组过程基本结束。天台宗的遵式开始用“理事不二”诠释《不真空论》，华严宗的净源和其后的文才也都用“理事”这对范畴诠释《肇论》。净源的实践为元代的文才用“理事”范畴诠释《肇论》作了铺垫性的工作，但他的分析没有文才细腻。

《不真空论》说：“无滞而不通，故能混杂致淳。”这句话原意是：“由于没有滞碍，所以事物虽复杂，但若以般若之智观照，仍可见其纯正的空之实相。”净源的疏中则说：“事杂理淳，以真心而融，杂故无杂而不淳。”[2] 意为，驳杂的是“事”，纯正

① “正报，即指依过去善恶业因而感得之果报正体，……依报，即指依于正报而受相应止住之所的报果……概言之，依报指国土世间，即有情依托之处所；正报指众生世间，即能依之有情。”（《佛光大辞典》第四册，第3054页下至3055页上，北京图书馆出版社据台湾佛光山出版社1989年第5版影印。）

② 《肇论中吴集解》卷上，第12页。

的是“理”，以真心融合，理事是不二的，即“杂故无杂而不淳”。

净源还对理事关系作了明确的论述。“睹变动不乖无相之旨”的疏中说：“涉事不迷于理，故不乖无相。”[①] 虽然与“事”相涉，但并不迷执于“理”，故而没有违背“无相之旨”。“万物无非我造”的疏中说：“即依理成事义。”[②] 即，“事”是依“理”而成。《物不迁论》疏末说：“《涅槃》以悲智二行进修三位，与观门理事无碍源同而派别也。”[③]《涅槃无名论》用悲智二行进修三位，与观法中的“理事无碍观”同源只是派别不同。华严宗有四法界的理论，其中事法界是止观所依之体，由于认识的浅深不同可以建立三观，即理法界的真空观（从假入空观）、理事无碍法界的理事无碍观和事事无碍法界的周遍含容观（后二是从空入假观）。可知，净源用理事无碍观诠释《肇论》是对华严观法的应用。

（五）同教一乘

吕澂先生说：“贤首宗的学说始终是围绕着‘别教一乘’和‘无尽缘起’两个中心思想而开展变化的。”[④] 其中“别教一乘”是判教的内容。从吕先生的话可以看出，判教理论在华严宗中占有重要地位。

众所周知，判教理论是为了避免不同的佛教经论之间的争论而给予它们各自的合法地位。净源在《物不迁论》疏末说：

> 敢问以教判论，厥义可□□□□□（此处缺五字，但

① 《肇论中吴集解》卷中，第24页。
② 《肇论中吴集解》卷下，第24页。
③ 《肇论中吴集解》卷上，第11页。
④ 吕澂：《中国佛学源流略讲》，第195页。

> 孙炳哲博士《肇论通解及研究》第131页只补充“观乎僧肇”四字）论主宗承罗什，以一音被机，随类各解，而圣言不可分也。然世之学者以谓论文宗经标始属渐教矣，而不知标始证终融渐归顿，亦寡闻之，失矣。吾祖有言曰，以深为浅，有谤法之訾，得不慎乎？试陈梗概，以救前弊。论云：“诸法亦非有相，亦非无相”，又云：“说法不有亦不无，以因缘故诸法生”，岂非标始证终乎？论又谓：“果不俱因，因不来今”，又曰：“圣远乎哉？体之即神”，岂非融渐归顿乎？至若释义，谓：“岂释动而求静，必求静于诸动”，“乘真心而理顺，则无滞而不通”，通而括之，以圆收偏，齐一乘同教，亦不诬乎？……岂清凉圭峰引浅近之辞而释深远之旨乎？①

世人用判教理论判释《肇论》，认为它“宗经标始”属于渐教的范围。其实，他们没有深入地理解《肇论》，不知道标始证终和融渐归顿。这是以深为浅的谤法行为。净源引用《肇论》原文证明其标始证终、融渐归顿，进而说明世人将之视为以圆收偏属于一乘同教是不对的。因为清凉、圭峰都曾经引用《肇论》中的话解释华严宗的问题，作为一代大师他们应该不会用肤浅的言词解释深远的旨趣。净源的言外之意是《肇论》应该判为华严宗的最高级别“圆教”，即“别教一乘”。“别教一乘”不同于“同教一乘”，它提倡一乘所讲是独立于三乘之外的，而“同教一乘”则认为一乘和三乘只是所说的深浅不同，道理是相同的。净源既说僧肇融渐归顿，又暗示他属于“圆教”即“别教一乘”，这似乎有些混乱。其实，华严宗的“顿”义本来就是有些含糊不清的，“到了清凉，又把‘顿’

① 《肇论中吴集解》卷上，第11页。

同‘圆’看成一回事（从道理上言），以为《法华》也可说是‘圆顿’，但由于它属同教，所以只能是‘渐顿’，《华严》则是‘顿顿’”[①]。净源熟悉清凉之学（净源屡引清凉之话为证），他所谓的“顿”应该也指“顿顿”，不然其对僧肇的判释就真的存在矛盾。

（六）悲智

“悲”指下化众生的慈悲，“智”指上求菩提的智慧。“智”属自利，“悲”属利他。它们是佛菩萨所具的一双功德，称为悲智二门。解释《宗本义》中“是以三乘观法无异，但心有大小为差耳”的话时，遵式说：“昔人所解，皆云三乘等观性空各得道果，又以悲智具不具说等观之人大小心殊。遣文粗通，于宗甚失。”[②] 此处，他批评用“悲智”的有无来判断“等观之人”的心的大小的观点，认为这种观点违背《肇论》宗旨。这里我们且不论遵式之说正确与否，而是看重他的这一批评所昭示的一个历史信息：在他之前有用“悲智”解释这句话的。然而，其前的惠达和元康都不是这样做的。所以，必定是亡佚的《肇论》注疏本有这种解释。幸运的是，净源的《肇论中吴集解》采用此说。因而我们对之作一介绍，以补充亡佚的部分。

净源解释这句话说：“观理虽然无异，而悲智之心有殊。上根之士悲智双运，中下之流有智无悲，故分大小耳。”[③] 这里，他把僧肇所说“观法”之“法”解作“理”。在他看来，理虽然没有不同，但是人的悲智之心不同。上根人具有“悲”和“智”两种功德，中根和下根人则只具有“智”而没有

① 吕澂：《中国佛学源流略讲》，第195页。

② 《注肇论疏》卷一并序，《卍新纂续藏经》卷五十四，第146页下。

③ 《肇论中吴集解》卷上，第3页。

"悲"，所以心才会有大小的不同。

净源以为，"悲"和"智"所关涉的内容是不同的。"然则般若之门观空，沤和之门涉有"的疏中说："智门观空，悲门涉有。"[①]"智"门所观照的是"空"，"悲"门所涉及的是"有"。进而，他指出，这是圣人不取不舍的原因所在。在"非有所以不取，非无所以不舍"的疏中，净源说："智照真空故不取，悲缘俗有故不舍。"[②]圣人的"智"门观照的是真实的空，所以不执取。而其"悲"门攀缘的是世俗的有，所以不舍弃。

三　净源《肇论》诠释的特征

《肇论中吴集解》虽然称为集解，但并不是前人注疏的汇集，而是净源根据中吴秘思法师的遗稿"忝授斯文"[③]而成。净源说："前修解论，疏注实繁。今集中吴秘思法师所摭要辞，直申幽旨。"[④]前人对《肇论》的注疏非常繁杂，所以依据中吴秘思法师的解释直接申明其中幽深旨趣。净源坚持简约的原则，使他的《肇论中吴集解》成为《肇论》注疏本中最为简明的一种。在注解时，他不对《肇论》的概念名相作形训、音训和引经据典的诠释，而是直接讲句子的大义，并且不是逐句讲解。需要指出的是，净源的思想主要集中在《肇论中吴集解》里，《肇论集解令模钞》并没有多大的发展。

前文已明，净源是用华严宗理论解释《肇论》。其注本固然具有和其他注疏本相同的特征，如用体用、迷悟等进行

① 《肇论中吴集解》卷上，第3页。
② 《肇论中吴集解》卷中，第21页。
③ 《肇论中吴集解》卷下，第29页。
④ 《肇论中吴集解》卷上，第1页。

诠释,[1] 但也有别具一格之处。此中最为重要的一点是，净源首次指出僧肇的遮诠法。《集解题辞》云："昔者论主生于姚秦，遮诠虽详，表诠未备。"[2] 在《肇论集解令模钞》里，他进一步指出其中原因："言遮诠虽详者，详，广也，以八部《般若》洎破相诸论，当姚秦时已传东夏，故云虽详。表诠未备者，如《华严》梵文虽赍此土，而未翻宣。《楞严》、《圆觉》诸经，《起信》、《十地》诸论，犹在西竺。唯《法华》、《净品》等经流通于此，故云未备也。"[3] 意即，僧肇生于姚秦，当时大量般若学著作已经传来，所以说遮诠性的著作很多；而《华严》没有翻译出来，《楞严》、《圆觉》等经和《起信》、《十地》等论还没有传入，只有《法华》、《净品》等经在姚秦流通，所以说表诠性的著作还不完备。在这个大环境下，僧肇论著中也是遮诠方法用的多，表诠方法不完备。遮诠即否定性的思维方法或表达方式，表诠即肯定性的思维方法或表达方式。唐代宗密曾经总结空宗和性宗（即华严宗）在思维方法方面的差异，他说："遮诠表诠异者。遮谓遣其所非，表谓显其所是。又遮者拣却诸余，表者直示当体。……空宗之言但是遮诠，性宗之言有遮有表，但遮者未了，兼表者乃的。"[4] 即，遮诠是在表述中把不属于事

① 如"果有无相之知，不知之照，明矣"的疏："无相无知，语其体也。言知言照，辨其用也。即体之用，明矣。"（《肇论中吴集解》卷中，第2页）这是以体用诠释《般若无知论》，即般若具有体用两方面的特征。"然则所造未尝异，所见未尝同"的解释为："所造之境唯一，所见迷悟有殊。"（《肇论中吴集解》卷上，第5—6页。）这是以迷悟诠释《物不迁论》，即人我都看到"昔物不至今"的情景，却会得出"动"和"静"两种结论，这是由于迷执和证悟的不同。

② 《肇论中吴集解》卷下，第28页。

③ 《肇论集解令模钞·释集解题辞》。

④ 《禅源诸诠集都序》卷下之一，《大正藏》卷四十八，第406页中、下。

物性质的部分排除出去，表诠是在表述中把属于事物性质的部分显示出来；遮诠是除去多余的，表诠是直接显示事物的当体；空宗的言论方式只是遮诠，性宗（华严宗）的言论方式有遮诠有表诠，因为只有遮诠不能究尽佛法大义，加上表诠才能表达清楚。净源对《肇论》思维方式的评析在一定程度上可以说是宗密理论的特殊应用。

净源注释《肇论》时还有对道教的关注，尽管融会的程度还不深。他生活在北宋，“晚唐至北宋是道、术汇聚的阶段。这是道教史上一个承上启下，介乎道教发展的两个高峰时期的中间阶段”。[①] 在这样一个时期，净源关注道教也不足为怪。他在“然则庄生之所以藏山”的疏中说：“《内篇》云：‘夫藏舟于壑，藏山于泽，谓之固矣。’……成英云：‘夜半暗冥，譬之玄理。’”此处，“成英”即成玄英，是唐初著名道教学者，也是重玄思潮中的重要代表人物。作为佛教界人士的净源引用成玄英的著述来解释《肇论》，说明他很重视道教思想。又如“是以梵志出家……”的疏中说：“出家即修仙也。”[②] 这里的“修仙”也是道教术语。在“游刃万机，弘道终日”的疏中说：“《真经》云：‘恢恢乎其于游刃必有余地矣。”道教界人士把《庄子》称为《南华真经》，看作神圣经典之一。净源也把《庄子》称为《真经》，显然是对道教的尊重。又“是以圣人应会之道，则信若四时之质”的疏中说：“圣人应机无差，不言而信，若四时之育物，故《阴符经》云：‘天之无恩而大恩生’。”[③] 文中引用的《阴符经》也是著名的道教经典。以上这些例子足以说明净源对道教给予了很大的关注，同时或多或少地吸收了其中的一些思

---

① 孔令宏：《宋明道教思想研究》，宗教文化出版社 2002 年版，第 146 页。

② 宋·刻本：《肇论中吴集解》卷上，第 8 页。

③ 宋·刻本：《肇论中吴集解》卷中，第 2、10 页。

想。在某种意义上，这可以视为其后中国哲学界的“三教合一”思想的发端之一。

第四节　元·文才《肇论》思想注疏——以“一真法界”论“空”

文才是元代为数不多的专门弘扬华严宗的著名高僧之一。在《肇论》解释方面，他撰有《肇论新疏》、《肇论新疏游刃》、《肇论新疏游刃科》等著作。其中《肇论新疏》有《大正藏》本、《卍续藏经》本、《佛教大藏经》本、《高丽藏经》本、《嘉兴大藏经》本、《中华大藏经》本、《乾隆大藏经》本、《大藏卍新纂续藏经》本；《肇论新疏游刃》有《卍续藏经》本、《佛教大藏经》本、《嘉兴大藏经》本、《中华大藏经》本、《大藏卍新纂续藏经》本。《肇论新疏游刃科》是《肇论新疏游刃》的框架，收于《中华大藏经》。其校勘记里有版本介绍，可供我们参考：“底本，明永乐北藏本。此科文仅北藏本收录，故无校。北藏本合科文一卷、肇论新疏九卷、肇论新疏游刃十卷为一部书，总二十卷；明径山藏本将新疏、游刃分为两部书，无科文；清藏本仅收录新疏一种。”① 文才是净源之后又一用华严宗解释《肇论》的名僧。受净源影响，文才在作《肇论新疏》后，又作《肇论新疏游刃》，对《肇论新疏》作出解释。文才是元朝人，而《卍续藏经》、《中华大藏经》、《大藏卍新纂续藏经》却都把文才列为宋朝人。这是需要我们注意的。

一　文才其人其学

文才（1241—1302），俗姓杨，号仲华，文才为其讳。其

① 《中华大藏经》第一〇四册，第105页下。

父为清水主簿。文才年少时侍奉母亲尽孝，天资聪慧，博通古今的经典史籍，"尤邃於理学"。[1] 壮年出家，受具足戒后遍游讲肆，掌握了大量华严宗的理论。他曾隐居于成纪，建造房屋，种植松树，想在那儿终老一生，人称"松堂和尚"。元世祖降旨让他主持洛阳白马寺，学者们从四方汇集于此，求教于文才，称其为"释源"。成宗时，受帝师迦罗斯巴的推荐，为大万圣佑国寺开山第一世，赐号"真觉国师"。文才在此极力弘扬清凉之道，从不懈怠。大德六年示寂，世寿六十二。火化后得数百粒舍利，葬于五台山东山之麓。著有《玄谈详略》五卷、《肇论略疏》三卷和《惠灯集》二卷，"皆内据佛经外援儒老"。[2]

文才在治学上有自己一套独特的方法。"其讲授经论，得旨言外，不屑于名数。尝曰：'学贵宗通，言欲会意，以意逆志，为得之矣。语言文字糟粕之余也，岂有余味哉？彼狃于文字，味其糟粕，徒骋知见，以记问自多。殊不知支离其知，穿凿其见，愈惑多歧，不能冥会于道。听其说适足以熟耳而已，岂能开人惠目乎？'"[3] 是说，他讲授经论不为名数概念所缚，而欲得言外之旨。他教导弟子要从总体上把握文义，得弦外之音，不要拘泥于经书文字，因为语言文字是得意的障碍，会把知见支离，从而不能冥会于大道。所以文才主张要"宗通"、"会意"和"以意逆志"，探究文字之外的真精髓。正是这种为学理念，使他在诠释般若中观学著作《肇论》时能不拘泥于其文本，而以华严宗的理论解析之。

---

① 明·如惺：《大明高僧传》卷二，《大正藏》卷五十，第906页上。

② 元·释念常：《佛祖历代通载》卷二十二，《大正藏》卷四十九，第725页中。

③ 同上。

二　文才的《肇论》思想注疏——以“一真法界”论“空”

文才一直喜好读诵《肇论》，也粗略地玩味其中的词句，但开始并没有深入其间。后来，他得到云庵达禅师、唐光瑶禅师和宋净源法师的注疏，反复参定，看到它们并没有究尽《肇论》的旨趣，而他又将该论视为精通佛理的入门之作。所以，决心注解《肇论》为座下讲授。

（一）“一真法界”之“心”

文才在《肇论新疏》的开始一段中就说：“嗟乎！姚秦迄唐二百余载，历贤首、清凉、圭山圣贤之僧，皆援之以断大义，独不为发挥其曲要以召方来。致令诸说凿柄纷纶，莫知所以裁之之正。”[①] 这是感叹贤首、清凉和圭山等人虽然曾经援引《肇论》，但并没有给它作注疏，从而造成诸说不一的局面。言外之意，他们几个本来可以更好地解释《肇论》。而这三人都是华严宗人士，因此文才的感叹暗示着只有用华严宗理论解释《肇论》才能明了它的真实义理。事实上，文才的《肇论新疏》和《肇论新疏游刃》就是站在华严宗的立场上来诠释《肇论》的。

《宗本义》的题解云：

> 四论所崇曰宗，本谓根本，通法及义。法有通别。通者，即实相之一心。中吴净源法师云：‘然兹四论宗其一心。’然四论虽殊，亦各述此一心之义也。别者，即四论所宗各殊。所以尔者，非一心无以摄四法，非四法无以示一心。即一是四，即四是一。[②]

① 《肇论新疏》卷上，《大正藏》卷四十五，第201页上。

② 同上书，第201页中。

魏道儒先生评论这段话说："文才虽然从'通'和'别'两方面讲四论的同一和差别关系，但主旨是把四论建立在心学基础上。这不是文才的独创，而是承自净源著作。"[①] 净源用"一心"解释《肇论》，文才继承并发展他的思想。他认为，四论是四法，然而法有通和别的分别，通法就是实相之"一心"，别法就是四论各个宗崇的差别法。四论虽然不同，但都是表述"一心"这个通法，"一心"这个通法统摄四论的别法，四论的别法显示"一心"的通法，四法与"一心"是有差别的同一。总体上来说，文才主张《肇论》表述的是"一心"。他在《肇论新疏游刃》里进一步解释说：

> 即实相之一心者，什公以实相为宗，故不迁等法皆实相也，实相该通理事不二为一心也。吴僧净源注释此论，号《中吴集》。初解《宗本义》，立一心为宗，疏引全是彼文。虽殊等者，以一心现诸法，法法皆心。妄心分别似有起灭，若离心念，则无去来差别之相，非不迁而何？次即心所现有而非真，非真则其性自空，若此亦非有法，亦非无法，真俗莫羁，空色一致，触物而一，第一真也。般若为心，不须会释。涅槃之理，均天人，同一异，总六合以境心，一去来以成体，一心之义亦昭然无惑。故四论皆述一心之义。且心即如来藏，恒沙佛法并蕴其中，矫四法邪。若心外谈法，便同外道。……非一心下，一心为总相，四乃别相。揽别为总，离别无总。开总成别，离总无别。故一心摄四法而无遗，四法示一心而有在。[②]

① 魏道儒：《中国华严宗通史》，江苏古籍出版社1998年版，第271—272页。

② 《肇论新疏游刃》卷一〇，《中华大藏经》第一〇四册，第235页上、中。

文才认为，鸠摩罗什以实相为根本宗旨，所以不迁等法都是实相。实相指该通理事不二的“一心”。心法的关系是“一心”呈现诸法，诸法皆是“一心”。那么，为什么四论都是“一心”呢？原因在于，《物不迁论》讲“不迁”，是因为离却了妄想分别之“心”，无“心”就没有去来差别的相状，所以说“物不迁”。《不真空论》讲“心”所呈现的是假有不是真有，不是真有则自性空，这样“心”所呈现的就是非有法非无法、非真非俗、即真即俗、非色非空、即色即空，所以是“不真空”。《般若无知论》讲般若，“般若”为“心”，不用解释，显而易见。《涅槃无名论》所说的“涅槃之理”具有天人平等、一异相同、以上下四方境心和不去不来之体等特征，也显然是“一心”。文才还把“心”称为“如来藏”，并认为恒沙佛法蕴于其中，如果离开“心”谈论法，就会堕于外道。独特的是，文才讨论心法关系时，把它和华严宗的六相理论融合在一起。六相指总相、别相、同相、异相、成相、坏相，其中“总相是一体之中具多德，多德共成一总体。别相是多德非一，各各差别。”[①] 他主张，“一心”是总相，四法是别相，收揽别相就为总相，离开别相则没有总相，把总相分开就成别相，离开总相则没有别相，所以“一心”统摄四论之法没有遗漏，用四论之法显示“一心”则“一心”在。

华严宗的“心”即“一真法界”。所谓“一真法界”是指万有的本源真心。文才的“心”也是“一真法界”之“心”：“法界虽通事理，且属一真法界，此一真法界与余法界作泉源故。何者？谓此一真法界举体常为万法，举体常自寂然，返流随流皆依此故。故大经虽列四种法界，统以一真而为源故。”[②] 法

---

① 周叔迦：《周叔迦佛学论著集》上集，中华书局1991年版，第364页。

② 《肇论新疏游刃》卷一五，《中华大藏经》第一〇四册，第284页下。

界有事法界、理法界、理事无碍法界和事事无碍法界四种，但它们都属于“一真法界”，因为“一真法界”是其他法界的根源。这个“一真法界”全体就是万法，全体寂然不动。法界只是“一心”，此“一心”总该万有，就是“一真法界”。就其融摄万有而言，便成四种法界。

和净源一样，文才用“一真法界”之“心”统摄四论，但是他们与遵式用“一法印之心”诠释《肇论》是不同的。遵式的“心”是经验之心、凡夫之念，具有染净两种成分，而且此“心”并非万法的本体，与万法之间并不存在因果、主从关系，而是与万法处于共时共在的共融状态。这是由天台宗的基本立场决定的。而文才属于华严宗，他的“心”是本体之心，是绝对自性清净的，而且他的“心”是体，万法是用，万法的产生是依体起用的结果。

（二）理事

理事是华严宗最重要的范畴，离开了理事就根本不能理解华严宗。上节我们已提到，清凉澄观明确地把‘理事’范畴作为其理论体系中的支柱范畴。文才以“弘清凉（澄观）之道”为己任，自然受其影响。在《肇论新疏》和《肇论新疏游刃》里，文才用华严宗的理事观念诠释《肇论》。而且，“在用理事关系概括《肇论》内容方面，文才比净源前进了一步。”① 表现在他不仅在理事的使用范围上比净源广，而且在理事关系的论述上也比净源丰富得多。

在对“本无、实相、法性、性空、缘会”的疏中，文才说：“五名诸经通有，义虽差殊不越理事。……复由性空之理不离于事，以理从事复名缘会。……杜顺和尚云：‘离真理外无片事可得’。”“本无、实相、法性、性空、缘会”这五个范畴各部经书

① 魏道儒：《中国华严宗通史》，江苏古籍出版社1998年版，第272页。

里都有，意义虽然不一样，但是都没有超出“理”、“事”范围，前四个范畴属于“理”，缘会属于“事”。《物不迁论》的题解中说：“此中曲有三门：一以理从事，理亦随迁，况事法邪？……二以事从理，事且不迁，况真理邪？……三此二无碍同时镕融，非一非异，迁而不迁，亦非前后。”① 这里用理事范畴解释物不迁的原因。意为，不迁的是“理”，但是如果“以理从事”，那么“理”也随“事”而迁，如果“以事从理”，那么“事”也随“理”而不迁，如果“理”、“事”无碍，那么迁而不迁。

《肇论新疏游刃》中，文才进一步以理事无碍法界观疏理《肇论新疏》。他说：“此论唯大，大通权实，唯实非权。……五宗之中理事无碍宗也。何者？以四论之中皆辨非有非无中道之理。”即，《肇论》是实不是权，属于理事无碍宗，原因在于其四论都是说明非有非无的中道实相之理的。文才又说：“本谓本无等理，末谓缘会之事。唯末非本，即事能隐理门，唯缘会而非实相。唯本非末，即以理夺事门，唯实相而非缘会。若本末下，以理事一体，不可分其际限。如全水是波，举器浑金，谁能际限？”② “理”是本，“事”是末，“事能隐理”，“理能夺事”，“理”、“事”是一体的，二者之间没有界限，就像水和波、器和金的关系一样。

文才以涅槃是“理”、有无是“事”，他说：“事理相违者，潜用法界观理事无碍义中第九第十事理相非门，相非即相违也。不在者，以涅槃是理，理不在于有无事中。今若下，出唯同之过也。过乃有二：一不立有无，二不在不成。由同下，亦彼第七第

① 《肇论新疏》卷上，《大正藏》卷四十五，第201页下、203页下。

② 《肇论新疏游刃》卷一〇，《中华大藏经》第一〇四册，第233页上、236页上。

八事理相即门，由相即故同也。”① 华严宗的“一真法界”由于人们的认识深浅而有四种不同，即事法界、理法界、理事无碍法界和事事无碍法界。事法界是止观所依的体，后三种法界是三种观法。其中理事无碍观中有五重次第，每一重次第中又有两门。第四第五重分别为理事相即和理事相非。“理事相即中也有二门：一真理即事门，真理既不在事外，所以法无我理举体即是事物。二事法即理门，缘起事法必无自性，举体便是法无我理。理事相非中也有两门：一真理非事门，即事之理并不即是事，理真而事假，理实而事虚，理是所依而事是能依。二事法非理门，全理之事毕竟不是真理，事是相而理是性。”② 文才在《肇论新疏游刃》中提到的第七第八第九第十门即是五重次第各分二门的一种分法，内容与五重次第相同。我们知道，《肇论》文本之中是不存在这些意思的。故而，文才用这些思想对之进行诠释，是用华严宗理论对它的发展。

（三）本觉、始觉

《大乘起信论》主张阿赖耶识有觉和不觉两个方面，其中觉指心性不生不灭的方面，不觉指心生灭的方面。觉又有本觉和始觉两种。心真如门即心性不生不灭的方面，没有本觉和始觉的分别，因为它是超越差别对待的。心生灭门由于受无知妄念的染污，产生各种差别现象，因此阿赖耶识中才有本觉和始觉的区别。“《大乘起信论》所讲的本觉是指本来觉知的清净心体。此觉体远离妄念而作用朗然。”“所谓始觉，是指众生经过后天的修持，逐渐破除无始以来的妄念杂染，而觉知先天具有的心源，是一种开始返归清净体性的智慧。”③ 华严宗重视《大乘起信

① 《肇论新疏游刃》卷一八，《中华大藏经》第一〇四册，第302页上、中。

② 周叔迦：《周叔迦佛学论著集》上集，第360—361页。

③ 方立天：《中国佛教哲学要义》上卷，第299、301页。

论》，作为华严宗人士的文才则把《大乘起信论》的“本觉”、“始觉”之说用于对“般若”的阐释。

《般若无知论》题解中说：“初，（般若）有两种：一本觉般若，即众生等有智慧是也。……二始觉般若，即六度之一。”[①] 般若可分为本觉和始觉两种，其中本觉般若是就众生等具有智慧而言，而始觉般若则是布施、持戒、忍辱、精进、禅定和般若等“六度”中的般若。《肇论新疏游刃》进一步解释道：

> 疏本觉下，依《起信》释。以般若是智慧，与觉义同，故龙树末论呼本始二觉，为般若故。然此本觉即随染之名，为阿黎邪识一分之义故。论云此识有二义故，一者觉义，二者不觉义。所言觉义者，谓心体离念。离念相者，等虚空界，乃至说名本觉。即众生等有者，谓一切众生皆有阿黎邪识，皆有本觉。……二始觉下，此始觉名对不觉说，谓本不觉，今始觉故。六度是因行，故云六度之一即般若波罗蜜。[②]

这里，文才明确指出这是依《大乘起信论》而做的解释。由于般若是智慧，与觉的意思相同，所以才用本觉、始觉称呼它。这个本觉是随染本觉，是阿赖耶识的一个方面。[③] 进而，他说明了《大乘起信论》中阿赖耶识有觉、不觉。因为一切众生都有阿赖耶识，所以都有本觉。始觉则是相对于不觉而说，以为本来不觉，现在始觉。

---

① 《肇论新疏》卷中，《大正藏》卷四十五，第212页下。

② 《肇论新疏游刃》卷一三，《中华大藏经》第一〇四册，第261页上。

③ 随染本觉是《大乘起信论》从作用的角度对本觉作的区分，指依妄染的污秽而显示本觉的体相。另外从体性的角度看还有性净本觉，指本觉的性德，它远离一切心念、杂染，本自清净，能显现无限作用，表现出众生一心的本体、相状和作用三者的无限广大。

文才把实相般若等同于本觉，观照般若等同于始觉，因为它们的体性不二："实相下，意以实相同本觉，观照同始觉，以体无二故。"但他认为，细推起来情况就不同了："若约诠门细推，则实相宽、本觉狭也。何者？实相般若该于诸法，通乎因果，贯心境，遍染净。本觉般若唯因非果，唯心非境，唯染非净等。"实相般若要宽于本觉般若，因为实相般若涵摄因果、心境、染净等相对待的事法，而本觉般若则只具有其中的因、心、净的一面。文才又说："然始本下，谓觉至心源，以始合本，无复始本之异，本来平等，唯一觉故。"[①] 如果觉知先天本具的心源，以始觉合于本觉，就会消除始觉和本觉的不同，两者平等无碍、相合为一，便成就"始本不二"的大觉，恢复真心本觉的本来面貌，进入成佛之境。文才通过这一系列的解释，成功地把本觉、始觉的理念融入他的佛学体系。

（四）判教

文才的判教理论有一些混乱，因为他既用了华严宗的五教理论，又用了天台宗的化法四教理论。

他说："初终教者，谓随缘之理起成诸事，即事同真，故迁即不迁。……后顿教者，谓法法本真，妄见流动。若一念不生，前后际断，法非生灭，非迁非不迁，仍名不迁也。……今此论中双含二教。"[②] 这里，文才从终教和顿教两个角度解释物"不迁"的原因，认为《肇论》含有终教和顿教两种成分。"古今通，始终同，穷本极末，莫之与二，浩然太均，乃曰涅槃"的疏中说："初句中约终教辨……约顿教则一念不生，前后际断，何古何今？依圆教则古今二相即入圆融，尤见通

① 《肇论新疏游刃》卷一三，《中华大藏经》第一〇四册，第261页上、中。

② 《肇论新疏》卷上，《大正藏》卷四十五，第203页中、下。

也。"[①] 即，从终教、顿教和圆教三个层次判释这句话都可以。文才又云："此论唯大……五教之中唯一乘终教摄也。"[②] "若以五教之理准之，恒公多入小教，支公同在法相，汰公合于空始，论主则终教之中空有无碍中道之理。"[③] 此处，他又给《肇论》扣上一乘终教的帽子。

文才指出，《肇论》虽然属于一乘终教，但还没有达到华严宗圆教的"别教一乘"的高度，而只是"同教一乘"："演意即一乘终实，显本即是能所双亡也"[④]；"九折之义皆三乘也，十演之谈皆一乘也。以一乘之实，开三是权，令舍小入大，引权归实，正同《法华》开方便门示真实相。"[⑤] 即，《涅槃无名论》中"九折"的思想属于三乘，"十演"的思想属于一乘，一乘是实，开为三乘就是权，开为三乘的目的是让人从小乘入于大乘、从权入实，这和《法华经》的开方便门来展示真实之相的做法相同。吕澂先生曾对"同教一乘"和"别教一乘"作出区别："《法华经》中讲的一乘是'会三归一'；……也就是说，一乘、三乘所说的道理相同，只是浅深的程度不一，所以称为'同教一乘'。《华严经》讲的一乘与《法华》不同，是三乘所未讲过的道理，独立于三乘之外的，所以称为'别教一乘'。贤首就用这点做标志，表明自宗超过了天台。'别教一乘'和他们的五时判教结合起来是这样的：一、小教，属别教之小乘，即决定性的小乘。二、始教。三、终教。四、顿教，属于同教三乘，其中'终'、'顿'又是同教三乘中的一乘。五、圆教，就是'别教一乘'。"[⑥] 结合吕先生的解释

① 《肇论新疏》卷下，《大正藏》卷四十五，第241页下。
② 《肇论新疏游刃》卷一〇，《中华大藏经》第一〇四册，第233页上。
③ 《肇论新疏游刃》卷一二，《中华大藏经》第一〇四册，第255页中、下。
④ 《肇论新疏游刃》卷一九，《中华大藏经》第一〇四册，第312页中。
⑤ 《肇论新疏》卷下，《大正藏》卷四十五，第241页下。
⑥ 吕澂：《中国佛学源流略讲》，第195页。

我们可以判定，文才将《肇论》归入了“同教一乘”。

文才还用天台宗八教中的化法四教解释《肇论》，如说“此中问意即大品通教中意，以此通被三乘，故菩萨亦藏教中傍化之”，“九解脱道中渐渐证理，如何顿也？此依藏教五位释之。疏中依通教地位叙之。”[①] 其中“藏教”、“通教”都是天台化法四教的内容。“藏教”相当于华严的“小乘教”，“通教”相当于华严的“始教”。

三 文才《肇论》诠释中对禅宗、天台宗和唯识宗的融会

文才虽为华严宗僧人，但其理论中融会有许多其他宗派的思想。事实上，“贤首宗一开始就不纯粹……贤首原想统一各家的说法，但结果并未很好解决。”[②] 具体而言，文才的华严化《肇论》诠释中融入了禅宗、天台宗和唯识宗的思想。

（一）对禅宗的吸收

元代，禅宗很是兴盛。禅宗主张“明心见性”，即从“自心”入手，达到对“本性”的领悟。华严宗也强调“心”，与禅宗的“心”有相似之处，所以二者很容易融合。文才大弘清凉澄观之道，而澄观曾向当时禅宗各派问学，如南方慧忠、法钦等的牛头禅，北宗的慧云，南宗荷泽神会门下的无名禅师等，他最推崇荷泽宗的“灵知之心”的学说。受澄观的影响，文才必然会关注禅宗，如“可物于物，则名相异陈。不物于物，则物而即真”的疏中说：“初二句迷也。……后二句悟也。”[③] 其中“迷”、“悟”就是禅宗最常用的范畴之一。“迷”，是“悟”的对称，指不能如实觉知事物的真实性，而执著于错误的事理；反

---

① 《肇论新疏游刃》卷一八，《中华大藏经》第一〇四册，第304页中、下。

② 吕澂：《中国佛学源流略讲》，第194页。

③ 《肇论新疏》卷中，《大正藏》卷四十五，第225页下。

之，自迷中觉醒，体达真实，就是“悟”。《肇论》此段话的本意是“如果用‘物’的名称加之于物，那么名称和物相就分别陈列出来了。不用‘物’的名称加之于物，则物就是真”，其中并不存在迷悟的问题。而文才却用迷悟解释它，这样，他就把这段话由客观的分析变成了主观的体悟。文才又说：“若反迷之悟，则唯示不迁。”① 这是对“物不迁”的解释。意为，如果不再迷执，而达到契悟，那么我们就只能体会到“不迁”。在《游刃》里，他更明显地表现出对禅宗吸收：“吾宗玄妙，但说我之本心。此心之体虚寂也，用灵明也。八万尘劳本离也，恒沙性德本具也。迷是心而凡夫，悟是心而圣人。迷悟唯转此心，心外别无一法。”② 华严宗理论玄深奥妙，只说人的“本心”，而“本心”的体是虚寂的，用是灵明的，所以它远离八万尘劳、具备恒沙性德。文才不仅从澄观那里间接受荷泽宗“灵知之心”的影响，讲心体的“虚寂灵明”，而且他所说的“迷是心而凡夫，悟是心而圣人”也得自禅宗的“前念迷即凡夫，后念悟即佛”。③ 所以可以认为，他是把禅宗的迷悟观念与华严的“本心”说糅合到了一起。

（二）对天台宗的融会

其实，文才在判教上运用藏教、通教的说法就是对天台宗判教的融会。他的五教理论，也是在天台四教的基础上发展而来的。另外，文才对天台宗的融会还表现在对止观学说的吸收上。

受天台宗理论和实践并重的影响，文才也很重视理论和实践的结合，强调“观行”和“止观”。“夫欲（应为不）存无以观法者，可谓识法实相矣。是谓虽观有。而无所取相”的疏中说：

---

① 《肇论新疏游刃》卷一二，《中华大藏经》第一〇四册，第249页中。
② 《肇论新疏游刃》卷一六，《中华大藏经》第一〇四册，第291页中。
③ 元·宗宝编：《六祖大师法宝坛经》，《大正藏》卷四十八，第350页中。

"约观行释也。"[1]《肇论新疏游刃》作出进一步解释：

> 约观行释等者，意云二执既去，二见又亡。法非有无，正解现前。依解造修，实相可会。有解无行，譬有目无足，遥观宝所无能至也。……若有行无解，如盲者适远，不免坑井之患。故论主于此示观行也。[2]

去除我法二执，泯灭有无二见，把事物看作"非有非无"就是正解。依据这个正解而修行，就可体会到实相。文才认为，解行是相应的，有解无行和有行无解都是不正确的修行方法。

在"行"上，文才融合并发展了天台宗的"止观"学说。止观本是一种实践方法，在天台宗则是融合本体论（实相论）、认识论（一心三观、一念三千）和实践论（止观实践）于一体的哲学思想体系。宋代释元照为智顗的《修习止观坐禅法要》所作的序中说："若夫穷万法之源底，考诸佛之修证，莫若止观。天台大师灵山亲承，承止观也；大苏妙悟，悟止观也；三昧所修，修止观也；纵辩二说，说止观也；故曰说己心中所行法门，则知天台教宗部虽繁，要归不出止观，舍止观不足以明天台道，不足以议天台教。"[3] 可见，止观是天台佛教的精髓，天台的全部教理和实践，都可以包容于止观学说之中。文才则用之诠释《肇论》，如对"夫欲（按：应为'不'，但文才认为是'欲'，从他后面的解释可看出）存无以观法者，可谓识法实相矣。是谓虽观有，而无所取相"，《肇论新疏》解释道："此中意趣无边，不能繁叙，如涅槃及止观等说，上三义释名，前二离过，后

---

① 《肇论新疏》卷上，《大正藏》卷四十五，第202页中。

② 《肇论新疏游刃》卷一〇，《中华大藏经》第一〇四册，第237页中。

③ 宋·释元照：《修习止观坐禅法要序》，《大正藏》卷四十六，第462页上。

一成行。"[1]《肇论新疏游刃》进一步说：

> 初句空观，观不存空，体真止也。是谓下，有观，不取有相，即方便随缘止也。若双取二句中止观，观无而不存无，即无而有，观有而不取相，即有而无。是谓有无齐观，离二边分别止也。广如天台止观及华严教迹等说。涅槃第二十卷中定慧舍三大意配之。定如止，慧如观，定慧平等名舍。舍如此中中道止观，但此论兼于心境止观。[2]

三止三观学说是智顗"说己心中所行法门"而得。所谓三止，智顗说："止有三种：一、体真止，二、方便随缘止，三、息二边分别止。"[3] 所谓三观，亦即空观、假观、中道第一义谛观。文才融合天台宗的三止三观学说。他指出，"夫欲存无以观法者"属于"空观"，但是观空而不执著于空，这是"体真止"；"是谓虽观有，而无所取相"属于"有观"，但是观有而不执著于有，这是"方便随缘止"；如果双取"空观"和"有观"，观无不执著于无，即无而有，观有不执著于有，即有而无，就是有无齐观，这是"离二边分别止"。文才又以《涅槃经》中的定、慧、舍三个概念与之相配，其中定为止、慧为观、定慧平等为舍，舍是中道止观。他还认为，《肇论》有心境止观。这些思想是属于天台宗的。

（三）对唯识宗的融会

唯识宗讲三类八识，即眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意

---

① 《肇论新疏》卷上，《大正藏》卷四十五，第202页中。

② 《肇论新疏游刃》卷一〇，《中华大藏经》第一〇四册，第237页下、238页上。

③ 《摩诃止观》卷三上，《大正藏》卷四十六，第24页上。

识、末那识和阿赖耶识。其中，变现一切的根源是阿赖耶识。文才吸纳了唯识宗的这些思想，用于《肇论》的解析。他说："即众生等者，谓一切众生皆有阿黎邪识"；"心即黎邪和合识也，意即末那识。"[①] 文才明言自己对唯识宗（法相宗）的融会："故今约法相会之，彼宗说二智在赖邪识中，法尔道理各有种子，登地已去别发现行，本智照真，后智了俗。"[②] 是说，他用法相宗理论解释《肇论》的"二谛相融之意"，得出结论的是，根本智、后得智二智包含于赖耶识之中，各有种子，由种子生现行（现行即当前宇宙人生的一切活动），根本智观照真谛、后得智了达俗谛。

文才还用唯识宗的"相分"、"见分"疏释《肇论》。如对"夫有所知，则有所不知"的疏中说："谓妄识取境，能所昭然，故曰有知。妄见不周，故曰有所不知。何者？且丈夫心主只临器身，常侍末那，唯持见分。"[③] 这是用唯识宗的"末那"、"见分"说明世俗之知"有所知，则有所不知"的原因。又说："非先后者，谓唯一藏识心。故即心之见分为心，即心之相分为境。"[④] 即"心"、"境"之所以没有先后，是因为二者同是一藏识心，这个藏识心的"见分"是"心"，"相分"是"境"。

在唯识宗，"心"指六识或八识的识体，即精神活动的主体，也称为"心王"，是相对于"心所"而言。"心所"指相应于"心王"而起的心理活动和精神现象。文才也应用这两个概念："疏五阴下，色蕴即身，四蕴即心心所。"[⑤] 五阴之"色"

---

① 《肇论新疏游刃》卷一三，《中华大藏经》第一〇四册，第261页上、266页下。

② 《肇论新疏游刃》卷一五，《中华大藏经》第一〇四册，第285页下。

③ 《肇论新疏》卷中，《大正藏》卷四十五，第214页上。

④ 《肇论新疏游刃》卷一四，《中华大藏经》第一〇四册，第271页下。

⑤ 《肇论新疏游刃》卷一七，《中华大藏经》第一〇四册，第294页中。

为身，五阴之“受”、“想”、“行”、“识”四蕴为“心”、“心所”。“心”、“心所”之所以产生，是由于名言概念和事法的相状所引起：“由名相故，生起心心所等诸识分别。”[①]

“三性”是指遍计所执性、依他起性和圆成实性。唯识宗讲“三性”，华严宗融会唯识也讲“三性”，然而在此两个宗派中三者的意义有些不同。在遍计所执性里，唯识的能遍计只是意识和末那识，华严的能遍计则通于有漏诸八识。唯识的所遍计只是色心的依他法，华严的所遍计则包括真如和色心的依他诸法。再者，在遍计所执上，唯识的遍计所执只是限于浮在妄情上的“常情现之相”，但华严把能遍计的妄心称为“有体的遍计所执”，而把“常情现之相”称为“无体的遍计所执”。在依他起性上，唯识只在事法上立因缘，华严则认为真如随缘能够成就诸法，所以依他诸法，是依真如之他而起。在圆成实性上，唯识认为真如只有不变义，没有随缘义，华严则认为真如既有不变义，又有随缘义，虽有随缘义，不违不变义。

文才把唯识三性融入对《肇论》的诠释。“然则动静未始异，而惑者不同”疏中说：“动静本一，迷夫见异。世间与出世殊科，依计与圆成分处。”[②]《肇论新疏游刃》进一步解释道：“世间下，世间动也，出世静也。而殊见者不知世间相虚即出世间也……又依计者，依他遍计动也，圆成实性静也。依计性空亦即圆成，如何异计？”[③]《肇论》原本认为动静不二，是因为动静等世俗法都是“空”，超越于动静之上的“空”之实相才是绝对静的。《新疏》却解释为：动静本来是一，而执迷的凡夫却以为两者不同，因为世间法（动）与出世间法（静）不同，依他起

① 《肇论新疏游刃》卷一二，《中华大藏经》第一〇四册，第256页下。
② 《肇论新疏》卷上，《大正藏》卷四十五，第204页上。
③ 《肇论新疏游刃》卷一一，《中华大藏经》第一〇四册，第244页上。

性、遍计所执性（动）和圆成实性（静）分别而处。《游刃》则指出正确的理解应该是世间相“空”即是出世间，依他起性、遍计所执性“空”就是圆成实性。“此直语色不自色，未领色之非色也”的疏中，文才说：“初句明所待，后句显所失，未达缘起性空。然缘起之法亦心之相分，能见之心随相而转，取相立名。青黄等名属遍计，相即依他。支公已了名假，未了相空。名相俱空，圆成顿现。”[1] 又“名属遍计，相是依他。”[2] 是说，名言概念是遍计所执性，相状是依他起性，如果体达“名相”都是空，则圆成实性顿时呈现。文才又说：“据疏意以依他所执之法缘生性空，故令遍计能取之情自空。凡夫不了依他性空，故起遍计执实定相。不同法相依他之似有，但空遍计。”[3] 即《新疏》的意思是，依他起的诸法因为是缘生，所以使遍计能取的情也成空，世俗人不了解依他起的诸法自性空，所以生起遍计之心，执法为实有。这种解释与法相唯识宗不同，唯识宗认为依他法是似有，只空遍计之情。可见，文才已经意识到了唯识和华严在“三性”意义上的不同。

总之，《肇论》属于大乘空宗，本来没有三类八识、“相分”与“见分”、“心”与“心所”和“三性”等思想成分，而文才却用它们注疏《肇论》，所以这种做法应该是对唯识宗的融会。

第五节　明·德清的《肇论》思想注疏——以三“心”论“空”

德清是明代末期佛教界四大高僧之一。他在《肇论》注释

① 《肇论新疏》卷上，《大正藏》卷四十五，第209页上。

② 《肇论新疏游刃》卷一二，《中华大藏经》第一〇四册，第256页上。

③ 《肇论新疏游刃》卷一五《中华大藏经》第一〇四册，第285页下。

方面的著作是《肇论略注》。《肇论略注》有《卍续藏经》本、《卍新纂续藏经》本，另有台湾佛教出版社影印本、1913 年北京刻经处重刊线装本等。

一　德清其人其学

德清（1546—1623），金陵全椒（安徽）人，俗姓蔡，字澄印，号憨山。关于他的生平，最可靠的是德清自己所制年谱，收于《憨山老人梦游集》第五十三卷和第五十四卷。徐颂鹏先生在其博士论文 A Buddhism Leader in Ming China（《一位明代佛教的领袖——憨山德清的生活与思想》）中，将憨山德清的一生分为九个时期：（一）憨山的家庭和童年 1546—1557，（二）报恩寺时期 1557—1570，（三）旅游与在五台山的停留时期 1571—1582，（四）牢山时期 1583—1595，（五）流放和曹溪时期 1595—1613，（六）憨山时期 1613—1615，（七）东游时期 1616—1617，（八）庐山时期 1617—1621，（九）重返曹溪和圆寂 1622—1623。[①] 这个分期是根据德清自叙年谱编写的，大致可以看出其人生履历。然而，仅仅这个分期对了解德清是不够的，因此，下面再简略叙述一下他的生平。

德清的母亲笃信佛教，生平侍奉观音，梦见观音送子，遂有身孕而生德清。他十一岁就有出家的打算。十二岁从金陵报恩寺永宁诵习经教。十六岁熟背《四书》，修习儒学的同时兼学内外黄老之学。十九岁往谒栖霞山云谷法会参禅，因为读了《中峰广录》而决心做出世事。同年冬，德清受具足戒，当他听无极大师讲《华严玄谈》到“十玄门”时，恍然了悟法界圆融的旨趣。因为仰慕清凉澄观的为人，自字“澄印”。二十八岁，他游

① Sumg - Pen Hsu: *A Buddhist Leader in Ming China*, The Pennsylvania State Uniwerat Press, 1979.

历五台山，到了北台，看见憨山奇秀，遂默取为号。三十八岁到了牢山。万历十四年，德清四十八岁时，神宗以十五部《大藏经》散施天下名山，圣母首先把《藏经》一部送到东海牢山，并建海印寺安供，请德清住持。五十岁，他从京师回到海上，遭遇大难，以私修庙宇的罪名被遣戍雷州（广东）。五十五岁，他应南韶道祝公的邀请去曹溪。第二年，“开辟祖庭，改风水道路，选僧受戒，立义学作养沙弥，设库司清规。查租课，赎僧产，归侵占。一岁之间百废具举。”[①] 万历四十七年，德清为众人讲《法华》、《楞严》、《金刚》、《起信》、《唯识》等经论，专心修持净业。七十七岁，他又回到曹溪。七十八岁圆寂，谥号为“弘觉禅师”。

德清一生著述宏丰，《明史》著录《华严法界境》、《楞严通义》、《法华通义》、《观楞伽记》、《肇论略注》、《憨山绪言》、《长崧茹退》。[②] 又有《华严纲要》、《起信论直解》、《圆觉经直解》、《唯识论解》、《中庸直指》、《春秋左氏心法》、《老子道德经注》、《净土会语》等。德清的弟子福善、通炯等汇编他的遗文，题为《憨山老人梦游集》，共五十五卷。

德清虽然是一个禅者，但其思想中融有大量的华严宗理论。他的思想的最大特点就是融合，这不仅表现在他融通禅宗、华严宗和净土宗，更表现在他提倡儒、释、道三教合一，即所谓“尝言为学有三要：所谓不知《春秋》，不能涉世；不精《老》《庄》，不能忘世；不参禅，不能出世”。这三句话被奉为十七世纪后三教合一论的经典语句。

---

① 《憨山老人梦游全集》卷五十四《憨山老人自叙年谱实录》，《中华大藏经》第八十四册，第279页中。

② 清·张廷玉等撰：《明史》卷九八志第七十四《艺文志三》，中华书局1974年版，第2455页。郭朋先生指出真可的《长崧茹退》误录入德清著作。（参见郭朋《明清佛教》，福建人民出版社1982年版，第226—227页。）

二　德清对《肇论》的总体把握

《肇论》注疏者大都有对它的总体分析。惠达的《肇论疏》说："上明佛果，此下二论明生死。因果相对，上则辨果，此则论因。又境智相对，上已明智，此复辨境。"[①] 这段话可以作两种解释：一是《涅槃无名论》为"果"，下三论为"因"，其中《般若无知论》为"智"，《物不迁论》和《不真空论》为"境"表明生死问题；二是《涅槃无名论》为"果"，《般若无知论》为"智"，《物不迁论》和《不真空论》为"境"，亦是产生"智"的"因"。此外，他还认为，《物不迁论》是就"俗"明不迁，《不真空论》也是就"俗"明不真，区别只在于《物不迁论》是对执著于动的"人"而说，《不真空论》则是直接就"法"而说，即"上明不迁正就今昔以明不迁，今明不真之文，亦就俗法以明不真。……而上不迁论正对执教之人以明有诸法不动不迁，今明不真直就万法以明即空之真"[②]。元康用一个"教"字统摄《肇论》。他认为，四论都是为了让人由"教"而悟"理"。在他那里，《物不迁论》明"有"申"俗谛教"，《不真空论》明"空"申"真谛教"，《般若无知论》明"因"申"般若教"，《涅槃无名论》明"果"申"涅槃教"，即"教"下分"有"、"无"、"因"、"果"四法。遵式用"境"（指《物不迁论》和《不真空论》）"智"（指《般若无知论》）和"证"（指《涅槃无名论》）统揽《肇论》。净源则把元康的二谛、因果与"真心"融合起来，对《肇论》进行诠释。

与之不同，德清用"一心"在总体上概括《肇论》。"本

---

① 《肇论疏》卷中，《卍新纂续藏经》卷五十四，第72页中。

② 《肇论疏》卷上，《卍新纂续藏经》卷五十四，第58页下。

无、实相、法性、性空、缘会，一义耳”疏云：“依一心法，立此四论。不迁当俗，不真当真。二谛为所观之境，般若为能观之心。三论为因，涅槃为果。故首为宗体。”[①] 他提倡“三教合一”，认为儒、释、道三教都是“心”本体在不同层面的呈现。《肇论》属于佛教论文，当然也是依据“一心法”创作的，其中《物不迁论》与俗谛相当，《不真空论》与真谛相当，这真俗二谛属于客观的“境”的范围，《般若无知论》则属于主观的“心”的范围，前三论是“因”，《涅槃无名论》是“果”。《般若无知论》题解中，德清更明确地说：“以前《不迁》《不真》二论，以显真俗不二之真谛，为所观之境。今此般若为能观之智，谓以无知之般若，照不二之中道。以此为因，将证不生不灭之涅槃为果。”[②]《物不迁论》和《不真空论》显示真俗不二的道理，是“所观之境”。《般若无知论》探讨的般若是“智”，这个“智”观照中道二谛的“境”。“智”观“境”是原因，从这个原因出发就可以证得不生不灭的涅槃道“果”，即《涅槃无名论》的内容。前文说惠达《肇论疏》可能有这层意思，但是他的表述不明晰，理论上也不如德清精致。

德清对《肇论》各篇也作了总体诠释。《不真空论》题解中说：“此论真空不空，以为所观真谛之境也。不真有二义：一、有为之法，缘生故假，假而不实，其体本空，此俗谛不真故空，名不真空。真性缘起，成一切法。体非断灭，不是实实的空，名不真空。”[③] 真空不是空，因为它是被观照的真谛之境。“不真”二字可以从两个角度分析：一是从因位的境界分析事物的现起，

① 《肇论略注》卷一，《卍新纂续藏经》卷五十四，第330页下。

② 《肇论略注》卷三，《卍新纂续藏经》卷五十四，第341页下。

③ 《肇论略注》卷二，《卍新纂续藏经》卷五十四，第337页上、中。

世俗有为法都是由因缘条件和合而成，所以是假有而不是真实的存在，自性为空；二是从果位的境界分析事物的现起，即依据真性这个“体”而现起万法的“用”，因此，全体都是用，法尔常自万法，法尔常自寂然，万法是全寂然的万法，不同于遍计所执的乱相，寂然是全万法的寂然，不同于断灭空。这里，德清用华严宗“性起”（属果，为卢舍那佛法门）和“缘起”（属因，为普贤法门）两种相对的法门分析《不真空论》。对于《般若无知论》，他以权实论述，如在“然则智有穷幽之鉴而无知焉，神有应会之用而无虑焉”的疏中说：“实智内证，权智外应。”即，实智向内证得般若无知，权智向外应会万物而无虑。“微妙无相，不可为有；用之弥勤，不可为无”的疏中说：“圣心实智离相，不比俗谛可以名求。权智应用，会不失宜，不比外道断灭。”[①] 实智没有具体形相，不像俗谛事法那样可以用名言分别，权智应会万物不失机宜，不像外道那样堕入一无所有的“断灭空”。《涅槃无名论》有“九折”、“十演”，元代的文才用“三乘”、“一乘”判释。德清继承了文才的思想。[②] 他在“然则三乘之路开，真伪之途辩，贤圣之道存，无名之旨显矣”的疏中说：“此总结宗极也。一论所述，九折皆三乘权教之迹，十演乃一乘之实。”[③]“九折”是三乘权教的主张，“十演”才是一乘实教的观点。德清对《物不迁论》的诠释最具特色。他认为，“不迁”是指实相“不迁”，这需要通过真参实见的体悟才能证得。叙述自己契悟实相“不迁”的经历时，他说：“予少读此论，窃以前四不迁义，怀疑有年。因同妙师结冬蒲阪，重刻此论，校读

① 《肇论略注》卷三，《卍新纂续藏经》卷五十四，第343页下、345页中。

② 在《肇论略注》中，德清曾经引用文才的《肇论新疏》，说明他阅读了这个疏。所以他继承文才的思想是有可能的。

③ 《肇论略注》卷六，《卍新纂续藏经》卷五十四，第368页上。

至此，恍然有悟，欣跃无极。因起坐礼佛，则身无起倒，揭帘出视，忽风吹庭树，落叶飞空，则见叶叶不动。信乎！旋岚偃岳而常静也。及登厕去溺，则不见流相。叹曰：‘诚哉！江河竞注而不流也。’于是回观昔日法华‘世间相常住’之疑，判然冰释矣。是知论旨幽微，非真参实见而欲以知见拟之，皆不免怀疑漠漠。”《憨山老人自叙年谱实录》里有类似记载，并具体说明这是他在万历二年校阅《肇论中吴集解》时悟得的。《物不迁论》题解云：“物者，指所观之万法。不迁，指诸法当体之实相。……所谓无有一法可转动者，以缘生性空，斯则法法当体本自不迁，非相迁而性不迁也。……良由全理成事，事事皆真。诸法实相，于是乎显矣。”“物”指客观的万物，“不迁”指万物当体的实相。所谓“物不迁”指万物由因缘所生、自性本空，所以当体本自“不迁”，而不是物相“迁”物性“不迁”。物当体“不迁”的原因是理事的圆融无碍。这是用华严宗的佛学原理解释“物不迁”。然而，德清又说：“静已不迁，又何论之有?”①其实，提出这个疑问是他没有真正理解《物不迁论》本义的表现。僧肇之所以偏于对“动”的破除，是因为他的《物不迁论》是讲给“中根之人”听的，由于“中根之人”执著于无常的“动”，所以他偏向于讲从“动”中见“不迁”。然而，这并不意味着僧肇主张“静已不迁”。因为“静”与“动”一样，都属于俗谛的事法。虽然“静”表面看似“不迁”，但这个“不迁”是俗谛事法的“不迁”，所以是“假相”的“不迁”，而不是真谛实相的“不迁”。“假相”的“不迁”是相对的“不迁”，不是绝对的“不迁”，实相“不迁”才是绝对的“不迁”。实相“不迁”属于本体界，是不同于现象界的“动”、“静”等俗谛

---

① 《肇论略注》卷一，《卍新纂续藏经》卷五十四，第 335 页中、332 页中、334 页中。

事法的。俗谛的“动”、“静”是相对待的，“动”中有“静”，“静”中有“动”，“静”是相对的，“动”才是绝对的。从上面的论述可以看出，德清没有分清俗谛的“静”和真谛的“不迁”之间的界限。

三 德清的《肇论》思想——以三“心”论“空”

德清融合禅、华严和净土的思想，其中禅宗重视“自心是佛”、华严宗提倡“真心缘起”，净土宗也主张“唯心净土”。[①] 所以他也以“一心”为本，并以之诠释《肇论》。

“本无、实相、法性、性空、缘会，一义耳”的疏中，德清说：“本无，为一心之体。缘会，为一心之用。实相、法性、性空，皆一心所成万法之义，故曰一义耳。依一心法，立此四论”，又《宗本义》疏末云：“四论所宗，一心为本。”《肇论》四论的共同宗旨就是“一心”，它们都是依据“一心”建立。“一心”具有体、用两个维度，“本无”是“一心”的体，“缘会”是“一心”的用，“实相”、“法性”和“性空”则是“一心”所生的万法的本质，所以可以说五者意义相同。德清又说：“心本不生，但是缘生，非心生也。以生本无生，故灭亦缘灭，非心灭也。不生不灭一心之义，于是乎显矣。”[②] 即，“心”已经超越了“缘生”“缘灭”的有为法范围，是不生不灭的本体

---

① 净土思想在中国的流行始自东晋的慧远法师，其在庐山精结莲社，以净土为宗。中国净土宗史上，最普遍的法门为本愿他力的阿弥陀佛的西方极乐净土。而德清立足于禅者的立场，以佛教以一心为宗，极力主张“唯心净土”，认为“净土一门，无论悟与不悟，上智下愚之士但修而必得者，皆由自心。斯则唯心净土之旨皎然。”（《憨山老人梦游全集》卷二十《净土指归序》，《中华大藏经》第八十三册，第900页中。）

② 《肇论略注》卷一，《卍新纂续藏经》卷五十四，第330页下、331页中、上。

之心。

我们认为，德清诠释《肇论》的这个“心”具有本基之禅宗“心”、融合之华严“心”和外展之三教合一“心”三个层次的含义。

为什么说德清的“一心”的本基是禅宗“心”呢？我们可以从其言论得知：“尝言为学有三要：所谓不知《春秋》，不能涉世；不精《老》《庄》，不能忘世；不参禅，不能出世。……然是三者之要在于一心，务心之要在参禅。”① 为学必须兼通儒道释三教，而三教的要领就是“一心”，把握“一心”的关键在于“参禅”。从此可见，禅宗“心”在其佛学理论体系中的本基地位。他还有更明确的说法：“佛教宗旨，单以一心为宗。原其此心，本来圆满，光明广大，了无纤尘，清净无物。此中本无迷悟生死，圣凡不立，生佛同体，无二无别。此正达磨西来，直指此本有真心以为禅宗。”② 佛教的宗旨是“一心”，这个“心”在空间上是圆满广大的，在体性上是清净无染的。作为本体的“心”，它也是超越世俗的迷悟、生死和凡圣等等对立的，而且自心便是佛，众生与佛是同一的。这个“心”正是达摩西来所直指的禅宗之“心”。禅宗“心”在德清思想体系中的基础地位必然会影响他对《肇论》的疏释。“然则道远乎哉？触事而真。圣远乎哉？体之即神”的疏中，他说：“此结归一心，以明圣人之实证也。初云：目对真而不觉。以道在目前，故不远。以不觉，则迷之为凡，悟则为圣。是知了悟实相常住，则顿超生死，永证无为。故曰体之即神，不假外也。”③ 可知，在他看来，这

① 《憨山老人梦游全集》卷三九，《学要》，《中华大藏经》第八十四册，第91页下。

② 《憨山老人梦游全集》卷一〇，《法语·答德王问（二）》，《中华大藏经》第八十三册，第179页上。

③ 《肇论略注》卷一，《卍新纂续藏经》卷五十四，第330页中。

句话是表达圣人实证的“一心”。其中“迷之为凡，悟则为圣”、“顿超生死”等语句明确指示着这个“心”的禅宗旨趣。不仅如此，德清甚至还认为僧肇早期修习禅业，所以才会悟得此“心”。“禅师于瓦官寺教习禅道……”的疏中，他说：“由是而知达磨未来以前，禅道已行，学者不少。论主早以从修禅业，有所悟入。观论旨幽玄，非悟何以至此。”[①] 事实上，这种推测是不符合实际的。考诸佛教史可知，达磨没来中国之前，中国确实已经传入禅数之学，但是禅数之学只是一种宗教法术，不同于后来以“明心见性”为主旨的禅宗。再者，《高僧传》僧肇本传中从未提及他曾经修习禅业。因此我们认为，德清作出这个推断完全出于其禅宗立场，而不是经过了认真考证。

德清以禅宗“心”为本基，同时融合华严宗之“心”。据年谱记载，他十九岁时听无极大师讲《华严玄谈》，听到“十玄门”时恍然大悟，三十二岁发心刺血泥金写《大方广佛华严经》一部，三十七岁讲《华严玄谈》，到老年，又讲《华严经》。可见，德清的一生都非常重视华严。这样，他的思想中融合华严宗理论就不足为怪。他在“心”本体上对华严理论的融摄尤为突出。华严宗以“心”为万法之源，“心”与“万法”之间有因果、主从和体用的关系，德清的“心”也有这层意思。“故经云：甚奇世尊！于无异法中而说诸法异”的疏中，他说：“谓依一真法界，演说无量差别法门，故云无异法而说异法。”[②] 依据“一真法界”之“心”演说广大的有差别的法门，即是“于无异法而说异法”。“一真法界”在华严宗理论中是总摄万有的绝对本心。在此，德清吸收过来解释《肇论》，意味着对华严宗之“心”的融合。华严宗主张万有总归一心，一心融万有便成四种

① 《肇论略注》卷四，《卍新纂续藏经》卷五十四，第349页下。

② 同上书，第347页上。

法界，即事法界、理法界、理事无碍法界和事事无碍法界。德清亦以作为“一心”之分的“理”“事”诠释《肇论》，如“游刃”的疏中说：“语出《庄子》。庖丁解牛，迎刃而解，以喻妙智应物，则事无不理。”又，“夫至人虚心冥照，理无不统。怀六合于胸中，而灵鉴有余”的疏中说：“此言圣人照理达事，故即事而真也。”①

德清的“心”不仅融合禅与华严，而且外展为三教合一之“心”。之所以说是“外展”，是因为他认为儒道释三教都是本体“心”的展现。《肇论》是佛教论文，当然也是“心”之外展。德清自叙年谱载：“予年七十一……避暑于金竹坪，注《肇论》。”② 可知，《肇论略注》是其晚年的著作。那时，他的“三教合一”思想已经很成熟，不可避免地会融入其注释《肇论》所用的“一心”。

德清的“三教合一”思想源于他的修行体会：“余幼师孔不知孔，师老不知老；既壮，师佛不知佛。退而入于深山大泽，习静以观心焉，由是而知三界唯心、万法唯识。既唯心唯识，则一切形，心之影也；一切声，心之响也。是则，一切圣人乃影之端者，一切言教乃响之顺者。”③ 夏清瑕博士评论这段话说：“‘习静观心’是禅宗反观内照的修行方法，憨山是从禅宗出发去洞彻三教之理的。”④ 我们认为，夏博士的观点从一个侧面揭示了德清的之“心”对三教的统摄。

总体而言，德清以“心”为本宣扬三教合一，指出三教分

① 《肇论略注》卷六，《卍新纂续藏经》卷五十四，第352页中、361页下。

② 《憨山大师梦游全集》卷五三《憨山老人自叙年谱实录》，《中华大藏经》第八十四册，第282页上。

③ 《憨山大师梦游全集》卷四十五《观老庄影响论》，《中华大藏经》第八十四册，第158页下。

④ 夏清瑕：《憨山德清的三教一源论》，《世界弘明哲学季刊》，2001年6月号。

别从涉世、忘世和出世的维度展开"一心"。同时，他又认为《肇论》是依"一心"建立。因此可以说，"三教合一"和"一心"在其《肇论略注》里是融合的，故而，其所谓"心"也就是三教合一之"心"。以下举例说明。德清云："服像，言儒释虽不同，若妙悟心期，则本来不二。"儒教和佛教虽然不相同，但在体悟"一心"上是不二的。又说："称其能以文辞发挥佛理，故云游涉孔圣之门，而扣法界玄关之唱，非空谈也。"此处既有"发挥佛理"，又有"游涉孔圣之门"，儒释于此水乳交融。对"聊以狂言，示训来旨耳"，德清解释道：《庄子》云："吾与汝妄言之，汝亦妄听之。"[①] 如所周知，佛教的"狂言"是不可言之言，因为万法的实相不能用世俗的概念名相去诠表，所以只能"于无名相法中假名相说"。德清却用与之有很大义理差别的《庄子》的"言不尽意"进行解释，说明在他眼里佛教和道家是合一的。又"……所以域中有四大，而王居一焉"的疏中，他说："此美秦王能妙悟一心，而具尧舜之德也。……谓秦王不唯具尧舜之德，且能契涅槃中道妙理，统会一心。"其中"尧舜之德"是儒家之德，"涅槃中道妙理"是佛教的妙理。这里，德清显然是以"一心"为本融会儒释二教。又"有名曰：夫浑元剖判，万有参分。……"的疏中说："……浑元，乃混沌一气未分之前，名太极无极，谓本无也。及阴阳初判，两仪既分，而人居中，是为三才。谓一生二，二生三，三生万物，故曰万有参分。"[②]"太极"本是《易传》里的术语，后来宋明理学家广为应用并加入"无极"的概念。周敦颐有"无极而太极"的说法，朱熹更是根据自己的理解讲"自无极而太极"，朱陆还有无极太极之辨。而"阴阳初判，两仪既分"简直是《易传》"易有太

---

① 《肇论略注》卷四，《卍新纂续藏经》卷五十四，第349页中、350页上。

② 《肇论略注》卷五，《卍新纂续藏经》卷五十四，第352页下、359页中。

极，是生两仪”的翻版，“一生二，二生三，三生万物”则是对《老子》的引用。于此可见，德清诠释佛学论著《肇论》时是与儒道二家融合在一起的。这是其“三教合一”理念的实际应用。

宋明时期，各个《肇论》注疏者都从大乘有宗的立场融合并发展僧肇的般若学，他们以心性论为主要哲学基础融合佛教诸宗派、并倡导儒道释三教合一。我们认为，这种融合是对隋唐佛教的发展。它也表明，佛教的中国化在隋唐时期并没有完成，而是到了宋明时期，在三教融合的过程中，佛教才真正变成中国文化的重要组成部分。

结语：从《肇论》注疏的发展演进看佛教中国化的复杂性

以上本书对《肇论》的思想意旨及其历史演变作了梳理和分析。《肇论》阐发印度佛教大乘空宗之理，而历代注疏者对它的诠释则深深地扎根于他们各自的中国佛教立场中，这些立场构成了他们进行诠释的“前理解”或“前见”，正是在这种诠释者自己难以觉察的诠释境域中，《肇论》注疏者感悟其文本义理。寓于这一感悟过程之中的，是一个或是创造性转化、或是基础性还原的解读，而“前理解”或“前见”在深层次上主宰着诠释主体的感悟方向。因此，可以将《肇论》注疏者对《肇论》的诠释视为中国佛教对印度佛教大乘空宗理论的融合发展，也可以视为印度佛教的中国化或印度佛教在中国的发展。中国佛教虽然经历了一个从“空”到“有”或说从“性空唯名”到“真常唯心”的演变，但是《肇论》所阐发的大乘空宗理论从未在中国佛教哲学中消失，而是被各个学派或宗派消化吸收。因此可以说，《肇论》思想的形成和历史演变从一个侧面体现了源起于印度的佛教在传入中国之后发展演进的历史过程。这也就为本文从一个特定的角度来关照“佛教中国化”的某些思想性特质提供了可能性。具体而言，在前文有关论述的基础上，接下来笔者将从《肇论》注疏发展演进的视

角对“佛教中国化的复杂性”[①] 略陈管见，不当之处，敬请批评指正。

所谓“佛教中国化”，是指佛教输入中国之后，不断调整自身的理论形式和宗教形态，与中国固有的具有深厚基础的思想文化相协调、相融合，从而形成有别于印度佛教思想特征、具有一定程度的中国文化特性的地域性佛教。它是一个佛教与中国传统文化从表层到里层，从外在到内在的融合过程。讨论“佛教中国化”问题的一个当然的理论前提，就是承认所谓“印度佛教”与“中国佛教”的区分，即肯定源起于印度的佛教在传入中国之后，在长期的发展过程中，出现了不尽同于原初印度佛教而具有中国特色的新的佛教理论形态。对此，学界虽亦有不同的观点，如牟宗三先生就认为所谓“印度佛教”与“中国佛教”“其实只是一个佛教之继续发展”，它们均是“全凭经论义理而立言”,[②] 因而“佛教只有一个，所谓在中国的发展，都是佛经中所原涵有的义理进一步发挥，并没有变质而成为不同于印度的‘中国’佛教”[③]。因此，他明确反对“佛教中国化”的说法。但是，更多的人则认同“佛教中国化”的观念，即认为源起于印度的佛教在传入中国后，其发展演进表现为一个“中国化”的过程。笔者认为，从哲学诠释学的理论立场来看，任何异质文化之间的碰撞、交流与融合，都是一个通过双方的“视界融合”而产生新的意义域的过程。在经历了这一过程之后，必然生成不

① 佛教不是单一的宗教义理的宣讲，而是一个复杂的文化系统，它由礼仪、戒律、佛像、音乐、修持、教义、信仰、信徒和哲学等多方面构成。因此，佛教中国化也可以从多方面理解，包括佛教佛像的中国化、佛教制度的中国化、佛教信仰的中国化、佛教修持方式的中国化、佛教教义的中国化、僧伽生活的中国化和佛教哲学的中国化等。本文的佛教中国化特指佛教哲学的中国化。

② 牟宗三：《佛性与般若》序，台湾学生书局 1989 年版，第 4 页。

③ 牟宗三：《中国哲学十九讲》，上海古籍出版社 1997 年版，第 237 页。

尽同于原初形态的新的存在形态。作为同处于世界东方的人类两大主流文化传统，中国文化与印度文化之间虽然不乏相近、相似的特质，印度佛教与中国道玄之间也确实有着一定程度的相契相合之处，但是，中国文化毕竟不尽同于印度文化，中国传统的社会结构、组织形态、生产方式与生存方式毕竟与印度的传统社会有着相当的差别，因而在佛教作为一种文化成素融入中国文化与中国社会的过程中，它不可避免地因为生存境遇的不同而体现出相异的理论特质与存在形态。在这个意义上，可以认为，“印度佛教”与“中国佛教”的区分应当是能够成立的。事实上，牟宗三先生之所以主张佛教只有一个，是与他倾心于以天台宗判教之圆教理论将佛教在印度和中国的理论开展均安顿在一个统一的系统之中的思维模式有着莫大的关系。[①] 而正如他自己所说的，他之所以坚持佛教只有一个的说法，又是为了针对欧阳竟无先生为阐扬纯粹的印度唯识宗之义理而视中国佛教为不达佛法真义的立场[②]，以回护佛教义理在中国的发展。[③] 而透过牟宗三先生与

---

① 牟宗三先生说：“吾人藉着天台的判教，再回来看看那些有关的经论，确乎见出其中实有不同的分际与关节。因为佛本有各方面与各程度的教说。佛不能一时说尽，而所对之机亦各有不同，理应有各方面与各程度，甚至各方式的不同教说。当然有其相出入处，但亦有其所着重处。”（牟宗三：《佛性与般若》序，第2页。）

② 欧阳竟无先生以唯识宗为准绳，认为禅宗、天台和贤首等中国佛教宗派的思想是凭他们自己的主观意见创作，与佛法真义相去甚远。在《唯识抉择谈》中，欧阳先生指出：“一者，……而盲者不知，徒拾禅家一二公案为口头禅，作野狐参，漫谓佛性不在文字之中，于是前圣典籍，先德至言，废而不用，而佛法真义浸以微矣！二者，中国人之思想，非常笼统，对于各种学问，皆欠精密之观察；谈及佛法，更多疏漏，在教理上，既未曾用过苦功，即凭一己之私见妄事创作，极其究也，著述愈多，错误愈大，比之西方佛菩萨所说之法，其真伪相去，诚不可以道理计也！三者，自天台、贤首等宗兴盛而后，佛法之光愈晦。诸创教者，本未入圣位｛如智者即谓系圆品位｝，所见自有不及西土大士之处。而奉行者，以为世尊再世，畛域自封，得少为足，佛法之不明宜矣！”（欧阳竟无：《欧阳竟无集》，中国社会科学出版社1995年版，第90页。）

③ 参见牟宗三《佛性与般若》序，第6—7页。

欧阳竟无先生在这个问题上的不同主张，恰可以为“印度佛教”与“中国佛教”的区分及其内在关联提供一个旁证：欧阳先生从纯粹的印度唯识宗义理出发而视中国佛教为不达佛法真义的论断，正足以说明中国佛教与印度佛教之间是存在差异的，两者之间是“不一”的；而牟先生以天台圆教义理为准绳将佛教在印度和中国的理论开展均安顿在一个统一的系统之中，则又可以说明两者之间虽有不同但是在归根结底的意义上却又是“不异”的。从“不一不异”的立场来论衡之，所谓“印度佛教”与“中国佛教”的区分应当是可以成立的。因而，我们也可以由此而进一步讨论“佛教中国化”的问题。在宽泛的意义上，两汉之际佛教输入中国后在翻译佛典的过程中出现的汉佛“格义”，其中就已经在某种程度上包含了“佛教中国化”的内容。中经魏晋时期“佛教的玄学化”与南北朝时期佛教与中国传统文化的进一步融合，发展至隋唐时代，以深具中国文化特色的天台宗、华严宗和禅宗等中国化的佛教宗派的创立为标志，“佛教中国化”进入理论成熟期，并在宋明时代得到进一步深入的发展。

就学界关于“佛教中国化”的相关研究而言，应当说多年来取得了相当丰富的成果。关切于本文的论旨，笔者在这里要强调的是，我们应当对“佛教中国化”的复杂性问题予以更多的关注。笔者注意到，在以往学界对于“佛教中国化”问题的研究中，人们的着眼点几乎都放在佛教自印度传入中国后随着时间的推移逐渐融入中国文化中这一个面向上，给人的印象似乎“佛教中国化”的进程就是一个直线式前进的过程，而对于源起于印度的佛教在中国流衍的过程中所具有的另外一个面向即不断向印度佛教“还原化”的现象却很少有人注意，更遑论对之加以深度的

理论分析。[①] 这对于完整地揭示“佛教中国化”的思想面貌显然是不利的。

对《肇论》注疏发展演进的系统梳理和分析或可有利于我们纠正这种偏向。或许与《肇论》本身就是以通过对印度佛教义理的“还原”而为流行于两晋时期的佛学“正义”的面目出现有关，正像上文的分析已经表明的那样，对《肇论》的注疏也不断表现出了颇为鲜明的“还原化”的致思趋向。我们知道，《肇论》思想形成之前，中国佛教经历了用黄老之学和神仙道术进行比附的附会佛教、用中国固有名词概念尤其是老庄玄学名词概念解释佛学名相的“格义”佛教和与玄学义理交融的“六家七宗”，这些理论形态固然体现出了一定程度的“中国特色”，但这些“特色”却是建立在对于佛教的“本义”缺乏真确了解的基础之上，因而多多少少扭曲甚至偏离了佛教的基本意旨。然而，接下来出现的《肇论》却是另一番景象，它消解了格义佛教和“六家七宗”般若学中的玄学义理成分，超越玄学而阐发纯粹的印度大乘般若中观学，这是对佛教原始义理的回归，亦即我们所谓的“还原化”。可见，中土人对般若空义的阐释经历了从引入玄学思想到超越玄学思想的转变。颇有意味的是，尽管引入玄学思想构成了这种思想转进的重要基础，但这种转变的最终完成却又是在经过了僧肇的“佛教还原化”才得以实现的。经过《肇论》的佛教还原化，中土人了解了印度佛教原始义理，即了解了没有在传播过程中为中国文化所“遮蔽”和扭曲的“纯化”的印度佛教原理，真正意义上的佛教中国化才得以在此

---

① 就笔者目力所及，曾经专门为文讨论这一问题的仅见程恭让先生《在“佛教化”和“中国化”的思想张力之间：关于中国佛教思想史的一种理解方式》一文。程文载于《中国哲学史》2000 年第 3 期。需要指出的是，由于“佛教”是可以涵括“印度佛教”与“中国佛教”的共名，故这里以“佛教化”和“中国化”对举来讨论佛教中国化的问题是不够妥当的。本文论点受程文很大启发，在此致谢！

基础上发生。因为“真正意义上的佛教中国化”发生的前提，就是中土人在排除了因为立足于自己的“前理解”即中国文化的立场而对印度佛教的曲解之后把握本真状态的印度佛教义理。[①] 而附会佛教、“格义”佛教和“六家七宗”则尽管陈义众多但却并没有能够向中国人展示印度佛教学派的原始思想状况，即没有把握任何一个佛教学派的本真义理，在此基础上开展的理论活动，只能是扭曲以至偏离佛教的基本意旨，而不可能是在合理把握本真状态的印度佛教义理基础之上的顺承发展。僧肇则抽出玄学语言中“有”、“无”的本体论和宇宙生成论方面的意义，通过“非有非无”的假有假无而阐发般若中观学的“毕竟空”义，从而为我们提供了一个本真状态的大乘空宗理论。也可以说，在僧肇这里，般若学的“空”之原义已经厘清。这样，他就为“真正意义上的佛教中国化”奠定了基础。而从《肇论》注疏的发展演进来看，惠达的有关思想就的确体现了佛教中国化的意旨，其《肇论疏》虽然融合有般若实相学，但是其中用于解析《肇论》的“大顿悟”、“小顿悟”、“本有”、“始有”、“正因”、“正果”、“缘因”、“缘果”、“正感”、“傍感”和“妙有妙无”等问题则是涅槃佛性学的主要问题，在《肇论》文本里是并不存在的。这体现了佛教从“真空”到“妙有”的转变，可以看作是佛教中国化的体现。元康《肇论疏》则再次呈现还原的趋势，它通过语文学范型的文本诠释揣摩僧肇原本的心灵世界，通过哲学诠释发展其说，然而它的哲学诠释是以三论宗理论析解被视为三论宗玄祖的僧肇的著作，所以虽有发展亦是自宗理论的发展，故而，元康《肇论疏》是对《肇论》原义的回归，是佛教还原化的体现。遵式《注肇论疏》、净源《肇论中吴集

---

① 参见徐小跃“僧肇‘有无观’、‘体用观’之探讨——兼谈佛教中国化问题”，《南京大学学报》1995 年第 1 期。

解》和《肇论集解令模钞》、文才《肇论新疏》和《肇论新疏游刃》以及德清《肇论略注》都以发展了的“真常唯心系”理论诠释《肇论》，其所谓的“心”、“性”已经本体化，不同于中国传统哲学之心理层面的“心”、“性”，它们还以心性论为哲学基础融合佛教诸宗派、倡导佛道儒三教的合一，由此佛教中国化程度达到了新的阶段。由上可知，《肇论》的形成及其历代的注疏体现为一个以对佛教意旨的拨乱反正为历史起点与逻辑起点、通过“佛教的还原化”为“佛教的中国化”奠定基础，再从新的基点上的“佛教还原化”走向更高层面的“佛教中国化”的曲折过程，其中“佛教中国化”和“佛教还原化”的反复交替并不是历史的游戏，而是有其自身发展的内在必然性。这说明佛教中国化的过程是复杂的，而不是简单的直线上升式的，它是在与佛教还原化的相互紧张、双向互动之中曲折前进的，即在佛教中国化的同时不断地还原、不断地关照佛教原始义理，同时又在此基础上走向更高阶段的中国化。佛教中国化发展到一定程度就会产生还原化的要求，佛教还原化反过来为佛教更好地中国化而服务，它是不违佛法本义的保障，亦是抵制欧阳竟无先生所谓“佛法真义浸以微矣”的有力武器。

进而言之，佛教中国化和佛教还原化之间的张力并不是《肇论》注疏史的特例。佛教还原化在中国总是在某个阶段兴起，其后又必然归于消沉而为中国化的佛教所融合。东晋时罗什及其弟子僧肇弘扬印度佛教大乘空宗理论。之后南朝陈时三论学复兴，以摄山学派为主角，僧朗、僧诠和诠公四友（即法朗、智辩、慧勇、慧布）为其中主要人物，他们大弘三论、破斥《成实》。三论学以《般若经》的义理为依据，以《中论》、《十二门论》和《百论》三论为根本、以真俗二谛为纲要，阐发佛教缘起性空的原理，显示无住无得的佛法正宗，是对印度佛教原义的宣扬。隋唐时期，宗派佛教兴起，吉藏大师、硕法师和作

《肇论疏》的元康法师等三论宗人继续弘扬和发展印度佛教大乘空宗之理，围绕“教”、“理”、“境”、“智”几个主要问题不厌其烦地向上讲，力图让人通过“名相”而悟“非名相”的佛法究竟义，证得诸法实相。这些佛教还原化思想之间夹杂着佛教中国化思想，而且它们也不断地被中国化的佛教所吸收，如竺道生以涅槃佛性学融合般若实相学，隋唐佛教各个宗派也无不容纳大乘空宗理论，华严、天台和禅宗虽讲“真心妙有”，但也融摄空宗理论，唯识宗讲“识有境无”，其中“境无”即对空宗理论的融合。时至近代，以印度唯识宗的义理立宗的欧阳竟无先生将中国佛教判为“不达佛法真义”，亦可以看作是中国佛教发展过程中力图走向“还原化”的一个鲜明的例证。这些史实表明，中国佛教史确实是在佛教中国化和佛教还原化的张力下向前发展的，佛教中国化是其中的主导因素，指示着中国佛教的发展方向，佛教还原化则是为了避免违背佛教基本原理而进行的反观和查照。

应当说，文化交流过程中“还原化”倾向的出现，有其理论的内在必然性。以哲学诠释学的眼光观之，任何具有深厚文化底蕴的思想在传入异国之后，在其以后的传播与发展中都不仅不会简单地为其他的文化思想系统所“吞噬”，而且还会不断地还原、不断地关照其原始思想。这一方面是由于新的意义是在作为“共在”的诠释主体的双方之“视界融合”的过程中生成的，因而都会或多或少地会带有难以磨灭的历史性痕迹；另一方面也是因为只有此种还原、关照才不至于使其思想在与异质文化的交流与融合中完全丧失其基本精神和特有样态。佛教也不例外，它在输入中国后一方面走向中国化，一方面又在进行反复的还原，而且正是这种反复的还原为中国佛教之为“佛教”的继续发展提供了保障，否则，一味地中国化就有可能使佛教因为基本精神被

彻底遮蔽而成为佛教所谓的“外道”。[①] 因此说，佛教中国化和佛教还原化共同促成了中国佛教的顺利发展。这不仅表现在佛教还原化思潮的反复出现，而且表现在某个思想家的思想体系中总是有对佛教还原化或对佛教中国化的一定程度的理论偏向。对《肇论》注疏之历史演变的梳理和分析，应当有助于我们更为清楚地认识这一点。

对《肇论》注疏之历史演变的梳理和分析可以帮助我们加深对于“佛教中国化”问题之复杂性认识的另一个方面则是佛教中国化的分期问题。前文已经述及，佛教中国化的过程不是简单的直线上升式的，而是在与佛教还原化的相辅相成中逐渐演进、逐步深化的。由此，佛教中国化的分期就成为中国佛教史乃至中国哲学史研究的重要内容。在这方面，对《肇论》注疏之历史演变的梳理和分析或许亦能给我们某些启示。

在关于佛教中国化的分期方面，方立天先生和任继愈先生的有关研究成果比较具有代表性。方立天先生从佛教与中国传统哲学的互动关系的角度把佛教中国化的历程划分为汉代——佛道时期、魏晋南北朝——佛玄时期、隋唐——创宗时期、五代以后——三教合一时期四个时期，[②] 展示了佛教中国化的整体状况，即佛教由中国传统文化的外层逐渐深入到内层，中国化程度越来越高的状况。任继愈先生则从思想内容的角度概括南北朝到隋唐的佛教，他说：“佛性论，作为人性论来看，它是中国哲学史上续玄学本体论之后必然出现的一个高潮。它是接着玄学本体论讲的，具有时代特征，它反映了南北朝到隋唐的时代思潮。当

---

① “外道”是佛教以外其他宗教、学派之称呼。又作外教、外法、外学。与儒家所谓“异端”一语相当。“外道”之“外”相对于佛教所自称的“内道”、“内学”之“内”而言，有心外求道之义。《三论玄义》卷上载：“至妙虚通，目之为道。心游道外，故名外道。”

② 方立天：“佛教中国化的历程”，《世界宗教研究》1989 年第 3 期。

时佛教各宗各派，都从自己的立场阐明自己的理论体系。各家的佛性论也成了辨识不同学说流派的一个重要标志。"[①] 这是放眼整个中国哲学史把南北朝至隋唐时期佛教主题定位为佛性论。赖永海先生的观点与之相仿，他说："以佛性问题为中心是晋宋之后中国佛教的一大特点"，"如果说，两晋之前在中国流行的主要是性空般若学，那么，晋宋之后的中国佛学则是以'妙有'为主的涅槃佛性学，如果说，两晋之前的佛学主要是吸收、消化印度的佛教学说，那么，晋宋之后的佛教各宗派则更多在以'六经注我'的态度说'己心中所行法门'，从而使得佛教带有更浓厚的中国色彩，成为真正的中国佛学。而此一佛教中国化的过程是通过一系列的佛性理论的创立与发挥来实现的。"[②] 此处，赖永海先生认为两晋之前的佛教并不是中国化的，晋宋之后的佛教才是中国化的，且佛教中国化的过程的实现是以不同的佛性理论为媒介。这种观点固然有其合理之处，然亦有其不足之处。两晋之前的附会佛教，格义佛教和"六家七宗"虽然存在着扭曲乃至偏离印度佛教本真意旨的问题，但是它们毕竟在一定程度上体现出了"中国特色"。正如上文已经指出的，僧肇正是通过对于"六家七宗"的"正义"，而为佛教中国化奠定了基础。在我们看来，要完整地讨论"佛教中国化"的问题不应当忽略这部分内容。因此，说"佛教中国化的过程是通过一系列的佛性理论的创立与发挥来实现的"恐怕不够全面。虽然赖永海先生在该书中把慧远的"法性论"与梁武帝的"真神"说作为中土佛性思想的前奏，但他遗漏了佛教中国化的早期阶段，而且他的佛性论之说没有把隋唐之后佛教中国化达到的理论高度凸显出来。学术界还流行一种把晋宋之后的佛教统称为心性论的观点。笔者

① 任继愈："《中国佛性论》序"，载于赖永海所著《中国佛性论》，第1页。
② 赖永海：《中国佛性论》，第4、21—22页。

认为，用心性论这个名称称呼隋唐之后的佛教毫不为过，但是用它称呼南北朝时期的佛教似乎抬高了此时期佛教的理论水平，因为南北朝佛教的理论重在佛性论，尚未达到心性论的高度。因此，用佛性论或心性论统括晋宋之后的佛教都是不准确的，而且这样做不能展现佛教中国化的发展逻辑。《肇论》及其注疏则为我们分析佛教中国化进程提供了一个可资借鉴的参照系。我们认为，结合《肇论》及其注疏发展演进的历程，可以把佛教中国化划分为法性论、佛性论和心性论三个阶段。

自东汉末年支娄迦谶翻译《般若经》直至东晋时《肇论》之完成，在中国佛教史上占据主要地位的一直就是大乘般若学。般若学各家围绕《般若经》之“空”进行阐发，然而由于中国传统哲学的长期积淀，它们对“空”义的理解都带有中国哲学的痕迹，尤其是“六家七宗”，深受魏晋玄学的影响，与玄学义理交融，使本来纯正的本体之“空”带上了宇宙生成论色彩。此“空”本是指诸法的存在本性，属于法性范围，所以般若学各家学说都是法性论。慧远早年深研小乘毗昙学著作《阿毗昙心论》和《三法度论》，后著《法性论》，以法性是实有的。鸠摩罗什法师来华，批评其说，慧远遂以无性为实在的法性，这已经接近中观思想，但没有彻底摆脱法性实有的思维模式。般若学各家和慧远的思想都是佛教中国化的表现，又都研讨法性问题，所以笔者称之为佛教中国化的法性论阶段。《肇论》是纯粹的印度佛教般若中观学理论的弘扬，其思想主旨为“非有非无”的中道“空”。此“空”是诸法的实相，亦即诸法超越的真实本性。这种超越的真实本性属无为法，是客观自在的理性或说是诸法本然的客观属性，用佛学术语说即是“法性”。所以《肇论》思想亦属法性论范围，但它的法性论是还原化的。《肇论》对于佛教中国化分期的意义在于它终结了法性论阶段，从而为中国佛教由“空”入“有”提供了契机，亦即为佛性论的出现做了准

备。《肇论》之所以能够终结佛教中国化的法性论阶段，是因为般若中观学的原始“空”义经过它的阐释已经为中土人所了解，所以佛教学者就没有必要再纠缠于法性的探讨了。

惠达《肇论疏》则突显了佛教中国化的佛性论阶段。中国人素重实有，而不尚空虚，佛教中国化的方向不可避免地受其影响。由此，在《肇论》阐明般若学性空之理后，中国佛教从“空”入“有”，这当然与《大般涅槃经》的传入有关，但也是佛教自身发展的逻辑所致。自法显《大般泥洹经》传来，竺道生提出“一阐提人皆得成佛”、“一切众生悉有佛性”等振聋发聩的主张后，佛性问题就成为中国佛学的主要论域。而在印度佛教中，佛性思想的范围及地位是很受限制的[①]。再者，中国佛教的佛性指众生的本性，而不再是印度佛教中的纯粹超越的本体。这是佛教的中国化。惠达《肇论疏》以佛性之“有”诠释《肇论》的法性之“空”，就是南北朝时期的佛教中国化从法性论阶段转化为佛性论阶段的最好体现。该疏几乎涉及涅槃佛性学的所有问题，如“大顿悟”、“小顿悟”、“本有”、“始有”、“正因”、“正果”、“缘因”、“缘果”、“正感”、“傍感”等，而没有提及“心”，所以说它的中国化只达到了佛性论的高度，而没有上升到心性论。吉藏《大乘玄论》、均正《大乘四论玄义》和元晓《涅槃宗要》记载六朝诸论师“正因佛性”说十一家，可作南北朝时期佛教的理论中心为佛性论的一个旁证。

隋唐至宋明时期是佛教中国化的心性论阶段，其中隋唐是诸宗心性论的形成时期，宋明是以心性论为基础的诸宗融合和三教合一时期。天台宗、华严宗以及最具中国化特色的禅宗的理论核心均为心性论，正如方立天先生所说：“天台、华严和禅诸宗，一方面是强调‘空’与‘有’的圆融，一方面又将众生的心性

① 赖永海：《中国佛性论》，第3页。

从诸法的法性中独立出来，宣扬与法性的空寂意义不同，心性不只是空寂的，而且是觉知的，从而把佛家对空性的体悟转向了实有的内在心性的修持。"[①] 然而，它们的心性论之"心"具有"本体心"和"现实心"双重品格，其中"现实心"取自中国哲学的心理层面的"心"。[②] 这说明它们的心性论是中国化的。元康《肇论疏》出现在唐朝这个心性论时代似乎不合时宜，其实，它的出现恰恰体现了我们在上文中所论及的佛教在中国发展演进过程中，"佛教中国化"与"佛教还原化"反复交织出现的复杂性，所以可以看作是这种复杂性在佛教中国化的阶段划分问题上的具体体现。这表明佛教中国化的法性论、佛性论和心性论三个阶段的划分并不是绝对的，而是根据各个时代的主流思想所做的总体概括。事实上，这三个阶段的思想是相互渗透的，法性性空思想贯穿于佛性论和心性论的始终，佛性论是从法性论过渡到心性论的桥梁，心性论虽是佛教中国化的成熟阶段，但也探讨法性和佛性问题。一般认为，隋唐时期佛教中国化完成。而宋明时期的《肇论》注疏却以心性论为主要哲学基础融合佛教诸宗、提倡三教合一。我们认为，此种融合是对隋唐佛教的超越，它说明佛教中国化的心性论阶段并不是在隋唐时期最终完成的。隋唐时期是佛教中国化的鼎盛时期，而不是最终完成时期。佛教中国

---

① 方立天："佛教'空'义的历史演变"，《佛学研究》，2003 年。

② 心性论之"心"在佛教传入中国之前并没有本体之义，而只是心理层面的形下之"心"即"现实心"。冯友兰先生早已指出此点："孟子所说的'心'、'性'，都是心理的，不是形上学的"，"'宇宙的心'的观念，是印度对中国哲学的贡献。佛教传入以前，中国哲学中只有'心'，没有'宇宙的心'。"（冯友兰：《中国哲学简史》，北京大学出版社 1985 年版，第 294 页。）冯先生此处所说的"宇宙的心"即"本体心"，他认为"本体心"是印度佛教对中国哲学的贡献是对的。中国传统哲学中除了儒家之"心"外，道家所谓"常心"、"心斋"之"心"亦是指精神或心理之"现实心"，不具本体意味。中国佛教之"心"所具"本体心"和"现实心"的双重意蕴是在印度佛教"本体心"的基础上吸收中国哲学的"现实心"的结果。

化的最终完成是在宋明时期的三教合一中实现的。而这也恰恰是与中国哲学发展演进到宋明时期而发展出完备的心性论学说的历史进程相一致的。

概括而言，从对《肇论》注疏之历史演变的梳理和分析来看，《肇论》终结了佛教中国化的法性论阶段，惠达《肇论疏》突出了佛教中国化的佛性论阶段，元康《肇论疏》体现了佛教中国化的法性论、佛性论和心性论三个阶段之间的相互渗透关系，遵式《注肇论疏》、净源《肇论中吴集解》、文才《肇论新疏》和德清《肇论略注》则显示宋明时期才是佛教中国化心性论的最终完成时期。这样，《肇论》及其注疏从一个侧面为分析佛教中国化的分期提供了一个可资借鉴的参考坐标。

从学理上看，佛教中国化的法性论、佛性论和心性论三个阶段都推动了人类思维的发展，都有一定的思想价值。法性是诸法本然的客观属性，是形上的超越本体、客观自在的理则。然而，这个纯然的客观理则无法保证本体的有效性，因为佛教中本体的有效性需要解脱主体的主观证悟，离开人之主体则超越的本体是无效的。法性论没有将本体纳入主体，认为只要证入诸法空寂既得解脱，所以它的解脱论缺乏主体基础，本体的有效性难以实现。佛性论则趋近本体有效性的实现，因为在中国佛教中佛性是众生的本性，如此，佛性本体虽仍偏于客观不变的理则，但佛性论把这种本性赋予众生这个主体，主观性就得到了凸显，也可以说解脱的主体基础得到了一定程度的重视。心性论中佛性之本体真正落实到了主体之心，本体的有效性始得确保。心性论中的“心”与“性”是对立的，又是统一的。“性”是形上之本体，具备外在的超越性。“心”分为“本体心”和“现实心”，其中“本体心”是与“性”处于同一层面的形上存在，但具备内在超越性，“现实心”则是形下的成佛主体性。“性”如果不落实到现实主体之“心”则是纯然的本体，与主体的解脱实践无涉。

主体之“心”如果没有“性”之本体的贞定则是纯然的主体性，没有解脱的可能性。中国佛教的心性论中，“本体心”、“现实心”和“性”是合一的。心性合一，则解脱可通过主体明自“本心”见自“本性”，成佛才有可能。于此可见，佛教在中国化的过程中其理论是不断趋向圆融的，在这一过程中，它表现出从客观到主观的发展路线或从外在追求到内在超越的思维路径。中国哲学一向重视内在超越和精神修养，这是它的一个基本特质。而佛教从法性论到佛性论再到心性论的逐步中国化，为我们展示了一个不断趋向内在、不断向本心提升的心路历程，此亦是逐步趋向内在超越和精神修养的表现。认清这一点，有助于我们从一个侧面加深对于中国哲学这一基本特质的认识。

参考文献

（一）古籍

（1）《大正新修昭和法宝总目录》第二卷，台湾佛陀教育基金会出版部，1990 年

（2）刘宋·求那跋陀罗译：《杂阿含经》，《大正藏》第二卷

（3）晋·僧肇等注：《维摩经注》，《大正藏》第三十八卷

（4）晋·僧肇：《肇论》，《大正藏》第四十五卷

（5）晋·惠达：《肇论疏》，《卍新纂续藏经》第五十四卷

（6）陈·慧达：《肇论序》，《大正藏》第四十五卷

（7）唐·元康：《肇论疏》，《大正藏》第四十五卷

（8）宋·遵式：《注肇论疏》，《卍新纂续藏经》第五十四卷

（9）宋·净源：《肇论中吴集解》，罗振玉辑《宸翰楼丛书》影印宋刻本

（10）宋·净源：《肇论集解令模钞》中国社会科学院哲学研究所图书室所藏复制本

（11）宋·晓月：《夹科肇论序》，《卍新纂续藏经》第五十四卷

（12）元·文才：《肇论新疏》，《大正藏》第四十五卷

（13）元·文才：《肇论新疏游刃》，《中华大藏经》第一〇四册，中华书局，1996 年

(14) 明·德清:《肇论略注》,《卍新纂续藏经》第五十四卷
(15) 明·镇澄:《物不迁正量论序》,《卍新纂续藏经》第五十四卷
(16) 明·道衡:《物不迁正量论证》,《卍新纂续藏经》第五十四卷
(17) 明·真界:《物不迁论辩解》,《卍新纂续藏经》第五十四卷
(18) 梁·慧皎:《高僧传》,《大正藏》第五十卷
(19) 梁·僧祐:《出三藏记集》,《大正藏》第五十五卷
(20) 隋·灌顶:《大般涅槃经疏》,《大正藏》第三十八卷
(21) 隋·吉藏:《净名玄论》,《大正藏》,第三十八卷
(22) 隋·吉藏:《百论疏》,《大正藏》第四十二卷
(23) 隋·吉藏:《中观论疏》,《大正藏》第四十二卷
(24) 隋·慧远:《大乘义章》,《大正藏》第四十四卷
(25) 隋·吉藏:《二谛义》,《大正藏》第四十五卷
(26) 隋·吉藏:《大乘玄论》,《大正藏》第四十五卷
(27) 隋·硕法师:《三论游意义》,《大正藏》第四十五卷
(28) 隋·智顗:《法华玄义》,《大正藏》第三十三卷
(29) 隋·智顗:《摩诃止观》,《大正藏》第四十六卷
(30) 唐·宗密:《华严经行愿品疏钞》,《续藏经》第1辑第7套第5册
(31) 唐·澄观:《大方广佛华严经随疏演义钞》,《大正藏》第三十六卷
(32) 唐·法藏:《华严一乘教义分齐章》,《大正藏》第四十五卷
(33) 唐·湛然:《止观义例》,《大正藏》第四十六卷
(34) 唐·宗密:《禅源诸诠集都序》,《大正藏》第四十八卷
(35) 唐·静泰:《众经目录》,《大正藏》第五十五卷

（36）唐·道宣：《大唐内典录》，《大正藏》第五十五卷
（37）唐·道宣：《续大唐内典录》，《大正藏》第五十五卷
（38）唐·智昇：《开元释教录》，《大正藏》第五十五卷
（39）唐·明佺：《大周刊定众经目录》，《大正藏》第五十五卷
（40）唐·圆照：《大唐贞元续开元释教录》，《大正藏》第五十五卷
（41）唐·圆照：《贞元新定释教目录》，《大正藏》第五十五卷
（42）［日］圆仁：《日本国承和五年入唐求法目录》，《大正藏》第五十五卷
（43）［日］圆仁：《慈觉大师在唐送进录》，《大正藏》第五十五卷
（44）［日］圆仁：《入唐新求圣教目录》，《大正藏》第五十五卷
（45）［日］圆珍：《福州温州台州求得经律论疏记外书等目录》，《大正藏》第五十五卷
（46）［日］圆珍：《日本比丘圆珍入唐求法目录》，《大正藏》第五十五卷
（47）［日］圆珍：《智证大师请来目录》，《大正藏》第五十五卷
（48）［日］常晓和尚：《常晓和尚请来目录》，《大正藏》第五十五卷
（49）唐·澄观：《大方广佛华严经疏钞玄谈》，《万有书库》本
（50）宋·知礼：《四明十义书》，《大正藏》第四十六卷
（51）宋·蕴闻编：《大慧普觉禅师语录》，《大正藏》第四十七卷

（52）宋·志磐：《佛祖统纪》，《大正藏》第四十九卷
（53）宋·契嵩：《镡津文集》，《大正藏》第五十二册
（54）宋·赞宁：《宋高僧传》，中华书局，1996年
（55）宋·净源：《华严妄尽还源观疏钞补解》，《卍续藏经》第一百〇三册
（56）宋·智圆：《闲居编》，《卍续藏经》第一百〇一册
（57）宋·宗鉴集：《释门正统》，《卍续藏经》第一百三十册
（58）元·怀则：《天台传佛心印记》，《大正藏》第四十六卷
（59）元·宗宝编《六祖大师法宝坛经》，《大正藏》第四十八卷
（60）元·万松行秀：《万松老人评唱天童觉和尚颂古从容庵录》，《大正藏》第四十八卷
（61）元·释念常：《佛祖历代通载》，《大正藏》第四十九卷
（62）明·德清：《憨山老人梦游全集》，《中华大藏经》第八十四卷
（63）明·明河：《补续高僧传》，《卍续藏经》第一百三十册
（64）明·如惺：《大明高僧传》，《大正藏》第五十卷
（65）明·智旭：《阅藏知津》，《大正新修昭和法宝总目录》第三卷
（66）明·智旭：《灵峰宗论》，福建莆田广化寺佛经流通处印行
（67）明·真可：《紫柏老人集》，金陵刻经处版
（68）明·袾宏：《云栖法汇·手著》，金陵刻经处影印本
（69）明·袾宏：《竹窗随笔二笔三笔》，清光绪二十四年

刻本

(70) 马鸣菩萨造，梁·真谛译：《大乘起信论》，《大正藏》第三十二卷

(71) [新罗] 元晓：《涅槃宗要》，《大正藏》第三十八卷

(72) 《法华经疏序品》，《卍续藏经》第一五〇册

(73) 姚秦·鸠摩罗什译：《妙法莲华经》，《大正藏》第九卷

(74) [日] 安澄：《中论疏记》，《大正藏》第六十五卷

(75) [印度] 龙树著，姚秦·鸠摩罗什译：《大智度论》，《大正藏》第二十五卷

(76) [印度] 龙树著，姚秦·鸠摩罗什译：《十二门论》，《大正藏》第三十卷

(77) [印度] 龙树著，姚秦·鸠摩罗什译：《中论》，《大正藏》第三十卷

(78) 北凉·昙无谶译：《大般涅槃经》，《大正藏》第十二卷

(79) 晋·无罗叉译：《放光般若经》，《大正藏》第八卷

(80) 梁·宝唱：《名僧传抄》，《卍续藏经》第一百三十四册

(81) 楼宇烈校释：《王弼集校释》，中华书局，1980 年

(二) 论著

(1) 梁启超：《佛学研究十八篇》，上海古籍出版社，2001

(2) 汤用彤：《魏晋玄学论稿》，上海古籍出版社，2001

(3) 汤用彤：《汤用彤选集》，天津人民出版社，1995

(4) 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，上海书店，1991

(5) 汤用彤：《隋唐佛教史稿》，中华书局，1982

(6) 冯友兰：《中国哲学简史》，北京大学出版社，1985

（7）熊十力：《佛家名相通释》，东方出版中心，1996
（8）牟宗三：《佛性与般若》（上），台湾：学生书局，1989
（9）唐君毅：《中国哲学原论·原道篇（三）》，香港：新亚书院研究所，1974
（10）方东美：《中国大乘佛学》，台湾：黎明文化事业公司，1988
（11）周叔迦：《周叔迦佛学论著集》上、下集，中华书局，1991
（12）吕　澂：《中国佛学源流略讲》，中华书局，2002
（13）吕　澂：《吕澂佛学论著选集》（一），齐鲁书社，1991
（14）吕　澂：《吕澂佛学论著选集》（三），齐鲁书社，1991
（15）汤一介：《郭象与魏晋玄学》（增订本），北京大学出版社，2000
（16）方立天：《中国佛教哲学要义》上、下卷，2002
（17）方立天：《魏晋南北朝佛教论丛》，中华书局，1995
（18）方立天：《佛教哲学》（增订本），中国人民大学出版社，1997
（19）方立天：《中国佛教散论》，宗教文化出版社，2001
（20）任继愈主编《中国佛教史》第一、二卷，中国社会科学出版社，1985
（21）任继愈：《汉唐佛教思想论集》，人民出版社，1981
（22）郭　朋：《汉魏两晋南北朝佛教》，齐鲁书社，1986
（23）郭　朋：《明清佛教》，福建人民出版社，1982
（24）杨曾文：《中国佛教史论（杨曾文佛学文集）》，中国社会科学出版社，2002
（25）刘贵杰：《僧肇思想研究——魏晋玄学与佛教思想之

交涉》，台湾：文史哲出版社，1985

（26）李润生：《僧肇》，台湾：东大图书公司，1989

（27）涂艳秋：《僧肇思想探究》，台湾：东初出版社，1995

（28）［韩］孙炳哲：《肇论通解及研究》，台湾：佛光山文教基金会，2001

（29）许抗生：《僧肇评传》，南京大学出版社，1998

（30）单培根：《肇论讲义》，台湾：方广文化出版社，1996

（31）洪修平：《论僧肇哲学》，《中国佛教学术论典》19，台湾：佛光山文教基金会，2001

（32）洪修平释译《肇论》，台湾：佛光山宗务委员会印行，1996

（33）徐小跃：《禅与老庄》，浙江人民出版社，1992

（34）康中乾：《有无之辨——魏晋玄学本体思想再解读》，人民出版社，2003

（35）余敦康：《中国哲学论集》，辽宁大学出版社，1998

（36）陈兵编著《新编佛教辞典》，中国世界语出版社，1997

（37）吴光主编《中华佛学精神》，上海古籍出版社，2002

（38）姚卫群：《佛教般若思想发展源流》，北京大学出版社，1996

（39）张曼涛主编《三论宗之发展及其思想》，台湾：大乘文化出版社，1979

（40）黄夏年主编，欧阳竟无：《欧阳竟无集》，中国社会科学出版社，1995

（41）印　顺：《中观论颂讲记》，《妙云集》上编之五，台湾：正闻出版社，1981

（42）印　顺：《中国禅宗史》，江西人民出版社，1999

（43）印　顺：《空之探究》，台湾：正闻出版社，1984

（44）江灿腾：《明清近代佛教思想史论》，中国社会科学出版社，1996

（45）李四龙：《天台智者研究——兼论宗派佛教的兴起》，北京大学出版社，2003

（46）《佛光大辞典》，北京图书馆出版社据台湾佛光山出版社 1989 年第 5 版影印

（47）［日］镰田茂雄著、关世谦译《中国佛教史》，台湾：新文丰出版公司，1982

（48）［日］忽滑谷快夫：《中国禅学思想史》，上海古籍出版社，2002

（49）［日］木村清孝著，李惠英译《中国华严宗思想史》，台湾：东大图书公司，1996

（50）［日］柳田圣山著，毛丹青译《禅与中国》，三联书店，1988

（51）赖永海：《中国佛性论》，上海人民出版社，1988

（52）李　勇：《三论宗佛学思想研究》，台湾：佛光山文教基金会，2001

（53）潘桂明、吴忠伟：《中国天台宗通史》，江苏古籍出版社，2001

（54）潘桂明：《中国的佛教》，商务印书馆，1997

（55）麻天祥：《中国禅宗思想发展史》，湖南教育出版社，1997

（56）魏道儒：《中国华严宗通史》，江苏古籍出版社，1998

（57）刘文英主编《中国哲学史》上、下卷，南开大学出版社，2002

（58）刘建国：《中国哲学史史料学概要》上，吉林人民出版社，1981

（59）张学智：《明代哲学史》，北京大学出版社，2000

（60）孔令宏：《宋明道教思想研究》，宗教文化出版社，2002

（61）《国故新知：中国传统文化的再诠释》，北京大学出版社，1993

（62）陈少明：《〈齐物论〉及其影响》，北京大学出版社，2004

（63）洪汉鼎：《诠释学——它的历史和当代发展》，人民出版社，2001

（三）论文

（1）石　峻："〈肇论〉思想研究"，《国故新知：中国传统文化的再诠释》，北京大学出版社，1993

（2）汤一介："关于僧肇注〈道德经〉问题——四论创建中国解释学问题"，《学术月刊》2000 年第 7 期

（3）汤一介："裴頠是否著有〈贵无论〉"，《学人》第十辑，江苏文艺出版社，1996

（4）方立天："佛教中国化的历程"，《世界宗教研究》1989 年第 3 期

（5）方立天："般若思维简论"，《江淮论坛》1989 年第 5 期

（6）方立天，"镇澄对僧肇〈物不迁论〉的批评"，《哲学研究》1998 年第 11 期

（7）方立天："佛教'空'义解析"，《中国人民大学学报》2003 年第 6 期

（8）方立天："佛教'空'义的历史演变"，《佛学研究》，2003

（9）张春波："论僧肇的佛教哲学"，《中国哲学史研究集刊》第一辑，上海人民出版社，1980

（10）张春波：“论发现〈肇论集解令模钞〉的意义”，《哲学研究》1981 年第 3 期

（11）唐君毅：“僧肇三论与玄学”，载张曼涛主编《三论典籍研究》，台湾：大乘文化出版社，1979

（12）开 因：“肇论宗本义说要”，同上

（13）大 光：“僧肇与肇论之研究”，同上

（14）安乐哲：“僧肇研究”，同上

（15）澄 壁：“试释僧肇〈物不迁论〉”，同上

（16）石 峻：“读慧达〈肇论疏〉所见”，同上

（17）［日］中田源次郎：“关于肇论及其注疏（上）”，《同愿学报》第一辑，1940

（18）［日］牧田谛亮：“关于肇论之流传（上）”，台湾：《妙心》第 44 期

（19）［日］牧田谛亮：“关于肇论之流传（下）”，台湾：《妙心》第 45 期

（20）［美］蔡宗齐：“德里达和僧肇：语言学和哲学的解构主义”，载刘东主编，《中国学术》第二辑，商务印书馆，2000

（21）黄夏年：“僧肇是怎样解‘空’的”，《五台山研究》1995 年第 3 期

（22）黄夏年：“僧肇时寿之我见”，《闽南佛学院学报》1996 年第 1 期

（23）黄夏年：“僧肇著述研究综述”，《广东佛教》1996 年第 3 期

（24）黄夏年：“石头希迁与〈肇论〉”，《禅》1998 年第 2 期

（25）洪修平：“也谈两晋时代的玄佛合流问题”，《中国哲学史研究》1987 年第 2 期

（26）洪修平：“僧肇‘三论’解空的哲学体系初探”，《世

界宗教研究》1987 年第 3 期

（27）洪修平："佛教中国化与僧肇的哲学思想"，《复旦学报》1988 年第 4 期

（28）徐小跃："僧肇'有无观'、'体用观'之探讨——兼谈佛教中国化问题"，《南京大学学报》1995 年第 1 期

（29）龚 隽："〈肇论〉思想新释"，《人文杂志》1993 年第 5 期

（30）龚 隽："僧肇思想辨证——〈肇论〉与道、玄关系的再审查"，台湾：《中华佛学学报》，第 14 期，中华佛学研究所 2001

（31）张兆勇："〈涅槃无名论〉佛学思想评述——兼论僧肇对玄学困惑的反思与超越"，《淮北煤炭师院学报》2001 年第 1 期

（32）张兆勇："〈物不迁论〉佛学思想述评"，《淮北煤炭师院学报》2003 年第 5 期

（33）邱敏捷："〈宗本义〉与〈涅槃无名论〉的作者问题"，《佛学研究中心学报》第 8 期，国立台湾大学文学院佛学研究中心印行，2003

（34）刘国梁："试论老庄思想对僧肇的影响"，《齐鲁学刊》1987 年第 4 期

（35）刘成有："僧肇及其实相哲学"兰州大学硕士论文打印稿，1989

（36）刘成有："僧肇生平考辨"，《五台山研究》1995 年第 3 期

（37）刘成有："关于〈涅槃无名论〉作者问题的讨论"，《文史哲》1990 年第 4 期

（38）李养正："试论支遁、僧肇与道家（道教）重玄思想的关系"，《宗教学研究》1997 年第 2 期

(39) 林 伟："僧肇的'物不迁论'与文化交流的意义"，《江苏社会科学》2001年第4期

(40) 孙艳萍："关于〈物不迁论〉"，《沧桑》2003年第6期

(41) ［美］伦纳德·P. 维塞尔，王芃译"关于僧肇'不迁'概念的'适时的'信"，《东西文化评论》第四辑，北京大学出版社，1988

(42) 束际成："一篇宣扬形而上学宇宙观的宗教哲学论文——析〈物不迁论〉"，《杭州师院学报》1983年第2期

(43) 钱伟量："僧肇动静观辨析——读〈肇论·物不迁论〉"，《世界宗教研究》1987年第3期

(44) 王成竹："读〈不真空论〉"，《河北大学学报》1982年第1期

(45) 王成竹："读〈物不迁论〉"，《河北大学学报》1983年第2期

(46) 王成竹："读〈般若无知论〉"，《河北大学学报》1984年第3期

(47) 杨国平："〈物不迁论〉义析"，《安徽大学学报》2004年第2期

(48) 汪晓鲁："形而上学的精彩论证——评僧肇的〈物不迁论〉"，《湘潭大学社会科学学报》1984年第3期

(49) 黄国清："小乘实有论或大乘实相论？——分析明末三大师的〈物不迁论〉解释立场"，台湾：《中华佛学学报》第12期

(50) 蒋海怒："僧肇对玄佛体用论的扬弃"，《人文杂志》1999年第3期

(51) 肖 虹："关于僧肇'空'观思想的本体论解读"，《云南师范大学学报》2003年第4期

(52) 陈 洁:"论僧肇的时间观",《中南大学学报》2003年第6期

(53) 康中乾:"僧肇'空'论解义",《南开学报》2003年第4期

(54) 觉 醒:"〈肇论〉解'空'之特质",《觉群·学术论文集》,商务印书馆,2001

(55) 王仲尧:"僧肇的'真空妙有'与王弼的'圣人有情'",《觉群·学术论文集》,商务印书馆,2001

(56) 陈继东:"能所体用语言——僧肇'般若无知论'述评",《北京大学研究生学刊》1988年第2期

(57) 王小宁:"试谈僧肇中道观的佛教哲学思想",《天津党校学刊》1997年第2期

(58) 袁家跃:"僧肇的'中道'观辨析——读〈肇论·不真空论〉",《学术界》1992年第4期

(59) 贺其叶勒图:"僧肇'不真空论'的逻辑问题",《内蒙古大学学报》1987年第1期

(60) 沈顺福:"僧肇哲学与玄老思想比较研究",《东岳论丛》1999年第1期

(61) 沈顺福:"论僧肇对中国哲学的贡献",《山东大学学报》2001年第5期

(62) 陈 赟:"简论僧肇的佛学思想",《黄淮学刊》1997年第1期

(63) 伍先林:"僧肇思想探究",《宗教学研究》1996年第3期

(64) 元弼圣:"从佛教的语言思想发展看僧肇之假名观",台湾:《中华佛学研究》1998年第2期

(65) 田文棠:"论僧肇佛教哲学思想及其理论渊源——兼论鸠摩罗什的般若思想",《陕西师范大学学报》1984年第2期

（66）曹树明："僧肇的无分别观念"，《河北大学学报》2004 年第 3 期

（67）曹树明："〈肇论〉研究的回顾与展望"，《文史博览》2007 年第 6 期

（68）陈世忠："关于汉魏佛学玄学化及所谓'禅宗'的玄学化问题"，《觉群·学术论文集》（第二辑），商务印书馆，2002

（69）刘文英："认识的分疏与认识论的类型——中国传统认识论的新透视"，《哲学研究》2003 年第 1 期

（70）申俊龙、刘立夫："魏晋玄学向佛学转变的内在哲学根据"，《南京社会科学》2000 年第 10 期

（71）"魏晋玄学笔谈之一、二"，《文史哲》1985 年第 3、4 期

（72）启　迪："'两岸谈玄'综述"，《孔子研究》1994 年第 3 期

（73）罗　炽："魏晋玄谈"，《孔子研究》1994 年第 3 期

（74）吕锡琛："郭象认为'名教'即'自然'吗?"，《哲学研究》1999 年第 7 期

（75）郜林涛、许海意："简论魏晋玄学的方法论及其意义"，《晋阳学刊》2001 年第 4 期

（76）傅云龙："佛教般若学'六家七宗'略论"，《中国哲学史研究》1984 年第 1 期

（77）李　霞："中国佛教解经方法的演变"，《中国哲学史》1998 年第 2 期

（78）李志夫："天台宗之理事观"，台湾：《华冈佛学学报》第 6 期

（79）何锡蓉："从'格义'方法看印度佛学与中国哲学的早期结合"，《上海社会科学院学术季刊》1998 年第 1 期

(80) 姚卫群:“佛教的‘涅槃’观念”,《北京大学学报》2002 年第 3 期

(81) 广义法师:“三论宗概说”,载张曼涛主编《三论宗之发展及其思想》,台湾:大乘文化出版社,1979

(82) 程恭让:“在‘佛教化’与‘中国化’的思想张力之间——关于中国佛教思想史的一种理解方式”,《中国哲学史》2000 年第 3 期

(83) 余敦康:“六家七宗——两晋时期的佛教般若学思潮”,《中国哲学论集》,辽宁大学出版社,1998

(84) 潘桂明:“天台佛学评议”,《世界宗教研究》2003 年第 1 期

(85) 潘桂明:“般若学六家七宗述论”,《佛学研究》2003

(86) 李翔海:“‘境界形上学’的初步形态——论魏晋玄学的基本理论特质”,《哲学研究》2003 年第 5 期

(87) 黄文杰:“论‘现象还原’与‘般若观照’的内在构成”,《南京社会科学》2004 年第 8 期

(88) 夏清瑕:“憨山德清的三教一源论”,《世界弘明哲学季刊》,2001 年 6 月号

(四) 外文资料

(1) [日] 塚本善隆主编:《肇论研究》,[日本] 京都大学人文科学研究所,京都:法藏馆,1955

(2) [日] 小川一乘:《佛性とbuddhatva》,《印度学佛教学研究》第 11 卷第 1 期

(3) [日] 高崎直道:《如來藏思想の形成》,《如来藏思想》,台北:华宇出版社,1986

(4) Jikido Takasaki: Darmata, Dharmadhatu, Dharmakaya and Buddhadhatu——Structure of the Ultimate Vale in Mahayana

Buddhism,《印度学佛教学研究》卷 14

(5) Chan, W: Source Book in Chinese Philosophy, Princeton University Press, 1963

(6) Walter Leibenthal: Chao Lun The Treatises of Seng - chao A Translation with Introduction, Notes And Appendices, Hong Kong University Press, 1968

(7) Richard. H. Robinson: Early Melhyamik in India and China , Delhi, 1978

(8) Richard. H. Robison: Mysticism and Logic In Seng - Chao's Thought, Philosophy East and West 8, no. 3/4, October 1958 - January 1959, by The University Press of Hawaii

(9) H. Kern: Manual of Indian Buddhism, Delhi: Motilal Banarsidass, reprint, 1974, (Strassburg, 1898)

(10) Tala. F & Dragonetti: C , Naagaarjuna's Conception Of Voidness (śuunyataa), Journal of Indian Philosophy 9, 1981

(11) J. W. De Jong : The problem of The Absolute in The Madhyamaka School, Journal of Indian Philosophy 2, 1972

(12) Sumg - Pen Hsu: A Buddhist Leader in Ming China, The Pennsylvania State Uniwerat Press, 1979

(13) Fung Yu - lan: Selected Philosophical Writings Of Fung Yu - lan, Foreign Languages Press, 1998

(14) 徐梵澄: Three Theses of Seng - zhao, Chinese Social Sciences Publishing House, 1985

(15) Ming - wood Li: Seng - chao (a) and the maadhyamika refutation, Journal of Chinese Philosophy, Vol. 14 (1987)

后　记

该书是在我的博士论文的基础上修改而成的。提起博士论文，首先想到的自然是指引自己走向学术之路的恩师刘文英先生。2002年，蒙刘先生不弃，我得以在其门下研读中国哲学。刚入学，刘先生就要求我尽快选题。经过反复探讨，为我选定《隋唐道教哲学研究》的题目。我畏难情绪很重，因为道教哲学对我来说几乎就是空白。先生见我面有难色，晚上十点左右又打电话鼓励我作这个题目，我只好答应试试。不过后来还是放弃了，原因是李大华、李刚先生《隋唐道家与道教》一书的出版，大大加大了此题目的难度。故而，与刘先生商定后，我又选择了《肇论》及其历代注疏作为研究对象。现在该书要出版了，恩师却不能为之作序，因为他在我即将毕业之际离开了人世。在此，我谨向恩师的在天之灵表达无尽的哀思和诚挚的谢意！协助刘先生指导我最后完成博士论文的是李翔海先生。李先生渊博的学识、严谨的学风和耿直的人格都深深地感染了我。毕业后，李先生还时时关心和帮助我。这些恩惠是我终生难忘的，也时时激励我严格要求自己，恪守方克立先生提出的“七分为人、三分为学”的南开师训。

论文写作过程中，颇多师友为我提供了无私帮助。我的硕导段景莲女士将其至爱的书籍借给我使用，并时时关注我的生活和学习。商聚德先生数次不厌其烦地为我解答疑难。中国社会科学院世界宗教研究所的黄夏年先生将其研究《肇论》的心得发给

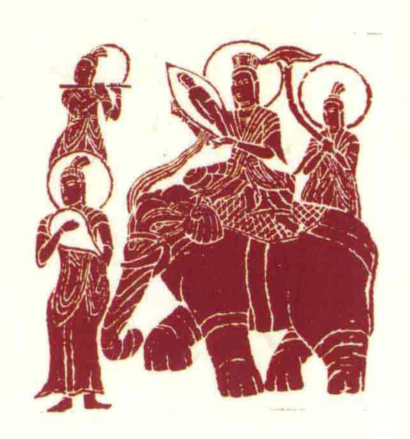
我。中央民族大学的刘成有先生也热情地为我提供资料和解答问题。在此，我对这些关心和帮助过我的人致以崇高的敬意！

写这个《后记》时，母亲还在厨房里做饭。说到这里，我鼻子酸酸的。2007 年，父亲在为我默默奉献了三十年之后，不给我报答的机会，永远地离开了我。自此，母亲脸上很少出现笑容。我心如刀绞。对父母养育之恩的感激，我真的不知如何来表达，只有用对母亲的孝敬和更加努力的工作来回报。

我还要感谢周桂钿先生在百忙之中为拙著作序。感谢中国社会科学出版社的领导及冯春凤编审、储诚喜博士，通过他们的大力支持和辛勤劳动，拙作才得以顺利出版。

最后，感谢我的妻子姜春兰女士，没有她对我工作的支持和帮助，没有她对大部分家务的承担，我的研究工作是根本不可能的。

学习和研究中国哲学，是我毕生的志业。在今后的生涯中，我将勉力前行，以实际行动来报答所有关心和帮助我的师长与朋友们对我的厚爱！




ISBN 978-7-5004-7979-6
9 787500 479796 >

定价：28.00元